Aşiretler Mezhepler ve Elitler

Geçmişten Günümüze Müslüman Devletlerin Sosyolojik Temelleri

Kadir CANATAN

Eski Yeni

FCR YAYIN LTD.
Genel Yayın No | General Publication Number: 1938
FCR Sertifika no | Certificate Number: 46550
ISNI: 0000 0004 4657 1968
ROR ID: ror.org/00zznvq98

Alt Marka | Imprint: Eskiyeni
Yayın No | Publication Number: 422

Kitap Adı : Aşiretler Mezhepler ve Elitler
Alt Başlık : Geçmişten Günümüze Müslüman Devletlerin Sosyolojik Temelleri
Book Title : Tribes, Sects and Elites
Subtitle : Sociological Foundations of Muslim States from Historical Origins to the Present
ISBN 978-625-8596-35-9
DOI : doi.org/10.70458/fcr.9786258596359

Yazar | Author: Kadir Canatan | orcid.org/0000-0003-2358-6051
Kurum | Institution: Düzce Üniversitesi
ROR ID: ror.org/04175wc52

Yayın Türü: Kitap | Publication Type: Book - Monograph
Yayın Dili: Türkçe | Language: Turkish
Ebat | Dimensions: 13,5 x 21 cm
Baskı Sayısı | Edition: 1
Sayfa Sayısı | Pages: 204 (xiv+190)

Yayım Tarihi | Publication Date: Haziran | June 2026
Yayım Yeri | Place of Publication: Ankara, Türkiye
Mizanpaj ve Kapak | Layout and Cover Design: FCR
Baskı ve Cilt | Printing and Binding: NY MATBAACILIK (Sertifika no: 50732)

Konu Kategorisi | Subject Categories
BIC: JFSR2 - İslami çalışmalar | Islamic studies
BISAC: SOC039000 - Din sosyolojisi | Social Science / Sociology of Religion
THEMA: JHB - Sosyoloji | Sociology
LC Classification: DS35.3 - İslam medeniyeti | Islamic civilization
DEWEY: 297.09 - İslam tarihi | Islam—history
WoS Category: Sosyoloji | Sociology
WoS Citation Topics Meso: 6.146 -Antropoloji | Anthropology
WoS Citation Topics Micro: 6.146.794 -İslam | Islam
Scopus Subject Areas: 3312 -Sosyoloji ve Siyaset Bilimi | Sociology and Political Science

Atıf Bilgisi | Cite as: Canatan, Kadir. *Aşiretler Mezhepler ve Elitler: Geçmişten Günümüze Müslüman Devletlerin Sosyolojik Temelleri.* FCR Yayın Ltd.-Eskiyeni, 2026.

© Tüm hakları saklıdır | All rights reserved: FCR YAYIN LTD.

Hacı Bayram Mah. Boyacılar Sk. No: 14/1 06050
Altındağ-Ankara/TÜRKİYE • Tel: +90 (312) 310 08 60
www.fcr.com.tr • fcr@fcr.com.tr

Aşiretler Mezhepler ve Elitler

Geçmişten Günümüze Müslüman Devletlerin Sosyolojik Temelleri

Kadir CANATAN

Ankara 2026

Yazar Hakkında

Prof. Dr. Kadir CANATAN

1960 Nevşehir-Hacıbektaş doğumlu. İlk ve ortaöğretimini Türkiye'de tamamlayan Canatan 1979 yılında yurt dışına gitmiştir. Rotterdam Sosyal Akademide sosyal hizmet, Erasmus Üniversitesinde sosyoloji, Amsterdam Vrije Universiteit'te kültürel antropoloji bölümlerinde lisans ve yüksek lisans yaptıktan sonra, Erasmus Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde sosyoloji alanında doktorasını tamamlamıştır. Yüksek lisansta Türkiye'de içgöç ve gecekondulaşma, doktorada ise Hollanda'da göçmenlerin sivil toplum örgütlenmeleri ve liderlik konusunda tez çalışmaları yapmıştır. 2005 yılında Türkiye'ye kesin dönüş yapan Canatan 2007-2013 yılları arasında Balıkesir Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde, 2013-2014 yılları arasında Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümünde, 2014-2026 yılları arasında da İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Hizmet bölümünde görev yapmıştır. Halen Düzce Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Toplumsal Yapı ve Değişme Anabilim Dalında görev yapmaktadır.

Geniş bir ilgi alanına sahip olan Canatan göç, çokkültürlülük, İslamofobi, aile, beden sosyolojisi vb. alanlarda çok sayıda makale, kitap bölümü ve kitap çalışmaları bulunmaktadır.

About the Author

Prof. Dr. Kadir CANATAN

Prof. Dr. Kadir Canatan was born in 1960 in Hacıbektaş, Nevşehir, Türkiye. He completed his primary and secondary education in Türkiye and moved abroad in 1979. He studied social work at Rotterdam Social Academy, sociology at Erasmus University, and cultural anthropology at Vrije Universiteit Amsterdam, where he completed his undergraduate and graduate studies. He later earned his Ph.D. in Sociology from the Institute of Social Sciences at Erasmus University. During his master's studies, he conducted research on internal migration and squatter settlements (gecekondu) in Türkiye, while his doctoral dissertation focused on immigrant civil society organizations and leadership in the Netherlands.

After permanently returning to Türkiye in 2005, Canatan worked in the Department of Sociology at Balıkesir University between 2007 and 2013, in the Department of Sociology at Yıldız Technical University between 2013 and 2014, and in the Department of Social Work at Istanbul Sabahattin Zaim University between 2014 and 2026. He is currently serving in the Department of Social Structure and Change within the Sociology Division of the Faculty of Arts and Sciences at Düzce University.

Having a broad range of academic interests, Canatan has produced numerous articles, book chapters, and books in fields such as migration, multiculturalism, Islamophobia, family studies, sociology of the body, and related areas.

Kitap Hakkında

Aşiretler Mezhepler ve Elitler
Geçmişten Günümüze Müslüman Devletlerin Sosyolojik Temelleri

Bu çalışma, İslamiyet'in ortaya çıkışından günümüze kadar Müslüman devletlerin oluşumunu, gelişimini ve dönüşümünü tarihsel sosyoloji perspektifinden incelemektedir. Araştırmanın temel amacı, Müslüman devletlerin yalnızca siyasal olaylar, hanedan değişimleri veya askerî başarılar üzerinden değil; onları ortaya çıkaran toplumsal dinamikler çerçevesinde değerlendirilmesini sağlamaktır. Bu bağlamda çalışma, devlet-toplum ilişkisini kabile dayanışması, mezhepsel aidiyetler, dinî meşruiyet, yönetici elitler, bürokratik örgütlenmeler ve toplumsal yapı ekseninde ele almaktadır.

Araştırmada tarihsel sosyoloji yöntemi benimsenmiş; klasik tarihsel kaynaklar, siyaset düşüncesi literatürü ve çağdaş sosyolojik yaklaşımlar birlikte değerlendirilmiştir. Özellikle İbn Haldun'un asabiyet teorisi, Müslüman devletlerin kuruluş ve dönüşüm süreçlerini açıklamada temel analitik çerçevelerden biri olarak kullanılmıştır. Bunun yanında Weber'in otorite tipolojisi, toplum sözleşmesi teorileri, modern devlet kuramları ve Orta Doğu toplumlarına ilişkin çağdaş sosyolojik yaklaşımlar da çalışmanın teorik altyapısını oluşturmaktadır.

Çalışma Medine şehir devletinden başlayarak Dört Halife, Emeviler, Abbasiler, Selçuklular, Osmanlılar, Safeviler ve Babürler gibi tarihsel örnekleri incelemekte; ardından modernleşme süreçleri ve ulus-devlet deneyimlerini değerlendirmektedir. Ayrıca günümüz Orta Doğu devletlerinde aşiret yapılarının, mezhepsel aidiyetlerin ve yönetici elitlerin siyasal düzen üzerindeki etkileri karşılaştırmalı biçimde analiz edilmektedir. Sonuç olarak çalışma, Müslüman devletlerin tarihini siyasal olayların ötesinde toplumsal yapıların şekillendirdiği dinamik bir süreç olarak değerlendirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Asabiyet; Tarihsel Sosyoloji; Müslüman Devletler; Devlet-Toplum İlişkisi; Aşiret ve Mezhep

About the Book

Tribes Sects and Elites
Sociological Foundations of Muslim States from Historical Origins to the Present

This study examines the formation, development, and transformation of Muslim states from the emergence of Islam to the present through the perspective of historical sociology. The primary objective is to analyze Muslim states not merely through political events, dynastic changes, or military achievements, but within the broader framework of social dynamics that shaped their emergence and continuity. In this regard, the study investigates state–society relations through dimensions such as tribal solidarity, sectarian affiliations, religious legitimacy, ruling elites, bureaucratic structures, and social organization.

The research adopts a historical sociological methodology by integrating classical historical sources, political thought literature, and contemporary sociological approaches. In particular, Ibn Khaldun's theory of asabiyyah serves as one of the principal analytical frameworks for explaining the formation and transformation of Muslim states. In addition, Weberian authority typologies, social contract theories, modern state theories, and contemporary sociological approaches concerning Middle Eastern societies constitute the theoretical foundation of the study.

Beginning with the Medina city-state, the research analyzes major historical cases including the Rashidun Caliphate, Umayyads, Abbasids, Seljuks, Ottomans, Safavids, and Mughals, before extending the discussion to modernization processes and nation-state experiences. Furthermore, the study comparatively evaluates the impact of tribal structures, sectarian identities, and governing elites on contemporary Middle Eastern political systems. Ultimately, the study argues that the history of Muslim states should be understood as a dynamic process shaped not only by political developments but also by the underlying social structures that sustain and transform political authority.

Keywords: Asabiyyah; Historical Sociology; Muslim States; State–Society Relations; Tribe and Sect

İÇİNDEKİLER

ÖN SÖZ xi
GİRİŞ 1
Araştırmanın Amacı ve Kapsamı 1
Yöntemsel Yaklaşım: Tarihsel Sosyoloji 2
Literatür Taraması ve Teorik Arka Plan 4

1. TEORİK ÇERÇEVE: TOPLUM ve DEVLET İLİŞKİLERİ 9
Toplum Kavramı: Modern ve Geleneksel Toplumlar 9
Devlet Kavramı: Modern ve Geleneksel Devletler 13
Toplum ve Devlet İlişkisi: İbn Haldun'dan Modern Döneme Teoriler 17

2. TARİHSEL ARKAPLAN ve DEVLETİN TEMELLERİ 39
Orta Doğu Toplumlarının Sosyal ve Siyasal Yapısı 39
İslam Öncesinde ve Sonrasında Arap Yarımadasında Toplumsal Yapı 40
Kureyş Kabilesinin İslam Öncesi ve Sonrası Kökeni ve Yapısı 43
İslam Öncesi Dönemde Siyasal Yapı ve Gelenekler 47

3. İLK MÜSLÜMAN DEVLETLERİN SOSYOLOJİK TEMELLERİ 49
Medine Şehir-Devleti 49
Dört Halife Dönemi 55
Emevîler: Kureyş ve Benî Ümeyye'nin Rolü 64
Abbâsîler: Benî Hâşim ve Mezhepsel Yapı 70
Endülüs Emevîleri (Sünnî Hanedanlar): Etnik-Dini ve Kültürel Çoğulculuk 76
Fâtımîler Devleti 81
Diğer Mezhepsel Hanedanlar 84
Sonuç: Karşılaştırmalı Değerlendirme 87

4. ORTA DÖNEM MÜSLÜMAN DEVLETLERİN SOSYOLOJİK TEMELLERİ 93
Büyük Selçuklu Devleti: Türk Kabile Asabiyeti 93
Eyyûbîler ve Kürt Aşiret Yapısı 99

Memlükler: Askerî Elitin Kabile Dışı Örgütlenmesi 104
Osmanlılar: Beylik Dönemi – Türk Aşiret Kökeni ve Merkeziyetçilik 110
Safeviler: Şii Kimlik Üzerinden Fars Asabiyeti 117
Babürler: Türk-Moğol Elitler 121
Sonuç: Karşılaştırmalı Değerlendirme 126

5. MODERNLEŞME ve ULUS-DEVLETLEŞME SÜRECİ 131
19. ve 20. Yüzyıl: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Dönemi ve Siyasal Dönüşümler 131
Tasfiye Edilen Kabile Yapılarının Ulus-Devlet İçinde Yeniden Üretimi 141
Modernleşme Teorileri ve Orta Doğu'ya Uygulanabilirliği 145

6. GÜNÜMÜZ ORTA DOĞU DEVLETLERİ ve KABİLE SOSYOLOJİSİ 153
Körfez Monarşileri: Suudi Arabistan, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri 153
Cumhuriyetler: Türkiye, Irak, Suriye, Yemen 156
Melez Yapılar: Ürdün, Lübnan, İran, Mısır 159

7. SİYASAL DÖNÜŞÜM TİPOLOJİSİ 163
Hanedan, Cumhuriyet ve Askerî Rejim Dönüşümleri 163
Kabile Temelli İktidar Değişimleri 165
Zaman Çizelgesi ve Karşılaştırmalı Analiz 167

SONUÇ 177
KAYNAKÇA 183
DİZİN 187

ÖN SÖZ

Devlet, yalnızca hukuki kurumlar, idari yapılar ve siyasal iktidar biçimleriyle açıklanabilecek bir olgu değildir. Her devlet, üzerinde yükseldiği toplumun tarihsel hafızasını, dayanışma biçimlerini, aidiyet formlarını, iktidar ilişkilerini ve meşruiyet anlayışlarını içinde taşır. Bu nedenle devletlerin tarihi, aynı zamanda toplumların kendilerini nasıl örgütlediklerinin, hangi değerler etrafında bir araya geldiklerinin ve hangi toplumsal güçler tarafından yönlendirildiklerinin de tarihidir. Elinizdeki çalışma, bu temel düşünceden hareketle, Orta Doğu'da ve daha geniş anlamda Müslüman dünyada devletlerin sosyolojik temellerini tarihsel bir perspektifle incelemeyi amaçlamaktadır.

İslamiyet'in doğuşundan günümüze kadar uzanan süreçte Müslüman toplumların siyasal tecrübesi, oldukça zengin ve karmaşık bir gelişim çizgisi izlemiştir. Medine'de kurulan ilk İslam toplumu, kabile sınırlarını aşan yeni bir ümmet bilinci üretmeye çalışmış; Dört Halife dönemi bu idealin hem imkânlarını hem de sınırlarını ortaya koymuştur. Emevîler döneminde kabile asabiyeti ve hanedan yönetimi yeniden belirleyici hâle gelmiş; Abbâsîlerle birlikte çok-etnili, çok-kültürlü ve bürokratik bir imparatorluk düzeni gelişmiştir. Selçuklular, Eyyûbîler, Memlükler, Osmanlılar, Safevîler ve Babürler gibi sonraki Müslüman devletler ise farklı kabile, mezhep, etnik unsur, askerî elit ve bürokratik geleneklerin devlet yapısıyla nasıl birleştiğini gösteren tarihsel örnekler sunmuştur.

Bu çalışmanın temel iddiası, Müslüman devletlerin yalnızca siyasal hanedanlar veya askerî başarılar üzerinden anlaşılamayacağıdır. Onların kuruluşu, yükselişi, kurumsallaşması, çözülmesi ve çöküşü; kabile dayanışması, dinî meşruiyet, mezhep aidiyeti, etnik kimlik, askerî elitler, ulema, tarikatlar, bürokrasi ve toplumsal sınıflar gibi unsurlarla yakından ilişkilidir. Başka bir ifadeyle, devletin biçimi ile toplumun yapısı arasında sürek-

li bir karşılıklı etkileşim vardır. Toplum devleti kurar, ona meşruiyet kazandırır; devlet ise kurulduğu andan itibaren toplumu düzenler, dönüştürür ve kimi zaman yeniden inşa eder.

Bu bağlamda çalışmanın merkezî kavramlarından biri İbn Haldun'un "asabiyet" kavramıdır. Asabiyet, yalnızca kabile dayanışmasını değil, aynı zamanda siyasal örgütlenmenin ardındaki toplumsal enerji ve kolektif iradeyi de ifade eder. Ancak İslam tarihinin seyri, asabiyetin sabit bir biçimde kalmadığını; kabilevi dayanışmadan dinî ümmet bilincine, mezhep ve tarikat aidiyetlerine, etnik temsillere ve nihayet modern ulus kimliklerine doğru dönüşerek devam ettiğini göstermektedir. Bu nedenle Müslüman devletlerin tarihi, bir bakıma "soy asabiyetinden kimlik asabiyetine", kabileden ümmete, ümmetten imparatorluğa ve imparatorluktan ulus-devlete doğru ilerleyen çok katmanlı bir sosyolojik dönüşüm tarihidir.

Bu kitapta kullanılan tarihsel sosyoloji yaklaşımı, olayları yalnızca kronolojik bir sıra içinde aktarmakla yetinmez; onların ardındaki toplumsal yapı taşlarını, güç ilişkilerini ve zihniyet dünyalarını anlamaya çalışır. Bu nedenle Medine Vesikası sadece bir siyasal belge olarak değil, kabileleri aşan bir toplumsal sözleşme örneği olarak; Emevî iktidarı sadece bir hanedan değişimi olarak değil, Arap asabiyetinin devletleşmesi olarak; Abbâsî Devrimi yalnızca bir iktidar devri olarak değil, mevâlî, Fars, Arap ve diğer unsurların katıldığı geniş bir toplumsal koalisyon olarak; Osmanlı düzeni ise sadece merkezî bir imparatorluk olarak değil, çok-milletli ve çok-katmanlı bir toplumsal denge sistemi olarak ele alınmaktadır.

Çalışmanın bir diğer amacı da geleneksel Müslüman devletlerle modern Orta Doğu devletleri arasındaki süreklilik ve kopuş noktalarını göstermektir. Modernleşme, sömürgecilik, ulusçuluk, sekülerleşme ve merkezî bürokratik devletin yükselişi, Müslüman toplumların eski aidiyet biçimlerini tamamen ortadan kaldırmamış; çoğu durumda onları yeni devlet yapıları içinde yeniden üretmiştir. Bugün Körfez monarşilerinde kabi-

le aidiyetlerinin, İran'da mezhep kimliğinin, Türkiye'de ulus fikri ile dinî bağlılığın, Irak, Suriye, Yemen, Mısır ve Lübnan gibi ülkelerde ise etnik, mezhebî ve bölgesel dengelerin siyaset üzerindeki etkisi devam etmektedir. Bu durum, Orta Doğu'da devletin hâlâ sadece modern hukukî kurumlar üzerinden değil, tarihsel-toplumsal bağlılık biçimleri üzerinden de anlaşılması gerektiğini göstermektedir.

Elinizdeki çalışma, geniş bir tarihsel alanı kapsadığı için zorunlu olarak seçici bir nitelik taşımaktadır. Amaç, bütün Müslüman devletlerin ayrıntılı bir siyasi tarihini yazmak değil; bu devletlerin üzerinde yükseldiği sosyolojik zeminleri karşılaştırmalı olarak görünür kılmaktır. Bu nedenle kimi yerde kabile yapıları, kimi yerde mezhep hareketleri, kimi yerde askerî elitler, kimi yerde bürokrasi ve ulema, kimi yerde ise modern ulus-devletin dönüştürücü etkisi öne çıkarılmıştır. Böylece okuyucuya, Müslüman siyasal tarihinin arka planında işleyen toplumsal dinamikleri daha bütünlüklü bir çerçevede değerlendirme imkânı sunulmak istenmiştir.

Bu çalışmanın hazırlanmasında temel hedef, tarih ile sosyoloji arasında verimli bir köprü kurmaktır. Tarih bize olayları, hanedanları, savaşları ve kurumları gösterir; sosyoloji ise bu olayların arkasındaki toplumsal kuvvetleri, dayanışma biçimlerini ve meşruiyet ilişkilerini anlamamıza yardım eder. Bu iki bakış birlikte kullanıldığında, Müslüman devletlerin tarihsel serüveni daha derinlikli biçimde kavranabilir. Çünkü devletlerin ömrü, çoğu zaman yalnızca askerî kudretlerine veya coğrafi genişliklerine değil, dayandıkları toplumsal temelin genişliğine, esnekliğine ve meşruiyet üretme kapasitesine bağlıdır.

Bu kitap, Orta Doğu ve Müslüman dünya üzerine düşünen araştırmacılar, öğrenciler ve genel okuyucular için bir başlangıç ve tartışma zemini oluşturmayı amaçlamaktadır. Elbette böylesine geniş bir tarihsel ve sosyolojik alanın bütün yönleriyle tüketilmesi mümkün değildir. Ancak burada ortaya konulan çerçeve, Müslüman devletlerin geçmişini sadece iktidar müca-

deleleriyle değil, toplumun derin yapılarıyla birlikte okumaya yönelik bir davet olarak görülmelidir.

Sonuç olarak bu çalışma, Müslüman devletlerin tarihini aşiretler, mezhepler, elitler, ümmet, imparatorluk ve ulus-devlet eksenlerinde yeniden düşünme çabasının ürünüdür. Devleti toplumdan, toplumu tarihten, tarihi de meşruiyet ve kimlik arayışlarından bağımsız ele almayan bu yaklaşımın, Orta Doğu'nun geçmişini anlamaya olduğu kadar bugününü yorumlamaya da katkı sağlaması umulmaktadır.

Kadir CANATAN
Düzce, Güz 2026

GİRİŞ

Araştırmanın Amacı ve Kapsamı

Bu araştırmanın temel amacı, İslamiyet'in ortaya çıkışından günümüze kadar uzanan süreçte devlet olgusunun Müslüman toplumlarda nasıl şekillendiğini ve bu devletlerin dayandığı toplumsal temelleri ortaya koymaktır. İslam dünyasında devlet ve toplum ilişkisi, Medine şehir devletinden modern ulus-devletlere kadar büyük dönüşümler geçirmiştir. Çalışmamız özellikle Orta Doğu coğrafyasına odaklanarak, Müslüman devlet geleneğinin ana dönüm noktalarını ve bu devletlerin üzerinde yükseldiği sosyal yapı taşlarını inceleyecektir. Böylece hem tarihsel hem de sosyolojik bir perspektifle, İslam medeniyetinde devlet kavramının evrimini ve toplumla olan karşılıklı etkileşimini anlamayı hedefliyoruz.

Araştırma kapsamı, Medine'de kurulan ilk İslam devletinden başlayarak Osmanlı sonrası modern milli devletlere kadar uzanmaktadır. İlk İslam devleti, Hz. Muhammed liderliğinde MS 622'de Medine'de kurulan ve Müslüman *ümmetin* siyasi birliğini temsil eden Medine şehir devletidir; bu yapı daha sonra Dört Halife (632-661) döneminde hilafet yönetimine dönüşmüş ve Emevîler (661-750) ile Abbâsîler (750-1258) dönemlerinde büyük ölçüde genişlemiştir. Devamında Türk-İslam geleneğinin önemli bir parçası olan Selçuklu yönetimi ve diğer bölgesel hanedanlar gelir. Osmanlı İmparatorluğu, Orta Doğu, Kuzey Afrika ve Balkanlar'da yaklaşık altı asır hüküm sürerek İslam dünyasındaki devlet anlayışına damgasını vurmuştur. Son olarak, Osmanlı'nın dağılmasından sonra 1918'den itibaren ortaya çıkan ulus-devletler, çalışmamızın zaman çizelgesinin son halkasını oluşturmaktadır. İslam tarihi uzmanı Mecid Hadduri (1966), İslam devletlerinin gelişimini benzer şekilde altı tarihsel aşamada ele alır:

1) Medine şehir devleti (622-632) – Hz. Muhammed'in Medine'de kurduğu, dinî ve toplumsal bir sözleşmeye dayanan ilk siyasi yapı.

2) İmparatorluk dönemi (632-750) – Dört Halife ve Emevîler döneminde hilafetin geniş coğrafyalara hükmeden imparatorluk aşaması.
3) "Evrensel" hilafet dönemi (yaklaşık 750-900) – Abbâsîler döneminde İslam dünyasının büyük bölümünü kapsayan, evrensel iddia taşıyan hilafet yönetimi.
4) Adem-i merkeziyetçi dönem (yaklaşık 900-1500) – Abbâsîlerin zayıflamasıyla birlikte siyasi birliğin parçalandığı, bölgede çeşitli emirlik ve sultanlıkların öne çıktığı dönem.
5) Parçalanma ve rekabet dönemi (1500-1918) – İslam dünyasında Osmanlı, Safevi, Babür gibi birden fazla imparatorluğun ve hanedanın eş zamanlı var olduğu, siyasi güç dengesinin çok merkezli hale geldiği dönem.
6) Ulus-devletler dönemi (1918-günümüz) – Hilafetin sona ermesiyle Orta Doğu'da ve İslam coğrafyasında milli sınırlarla tanımlanmış modern devletlerin ortaya çıktığı dönem.

Yukarıdaki dönemsel ayrım çerçevesinde araştırmamızda, devletin toplumsal temelleri her aşamada analiz edilecektir. Özellikle kabilesel dayanışma (*asabiyye*), dinî meşruiyet, yönetici elitlerin yapısı, askerî ve bürokratik kurumlar gibi unsurların devletin kuruluşu ve idamesindeki rolü sorgulanacaktır. Çalışma, genel okuyucuya hitap edecek şekilde tasarlanmış olup, tarihsel bilgileri anlaşılır bir dille sunarken, konunun uzmanlarınca ortaya konmuş teori ve kavramlara da değinecektir. Bu sayede, İslam medeniyetindeki devlet geleneğinin kendine özgü yönleri ile bu geleneğin modern çağda geçirdiği dönüşümler hakkında kapsamlı bir başlangıç bilgisi sağlanacaktır.

Yöntemsel Yaklaşım: Tarihsel Sosyoloji

Araştırmamız, tarihsel sosyoloji yöntemini temel almaktadır. Tarihsel sosyoloji, sosyoloji ile tarih disiplinlerini bir araya getiren ve toplumsal olguları zaman içinde oluşum ve değişimleriyle birlikte analiz eden bir yaklaşımı ifade eder. En genel tanımıy-

la tarih bilimi geçmişteki olayları keşfedip derlerken, sosyoloji insan topluluklarının tarih boyunca çeşitli yönlerini inceleyen bir bilim dalıdır; bu anlamda her tarihî olay aynı zamanda bir sosyo-kültürel olgudur ve sosyoloji bu tür olguları araştırır. Dolayısıyla, tarih ile sosyoloji arasında sıkı bir ilişki bulunur ve tarihsel sosyoloji disiplini, toplumsal değişimi uzun dönemli süreçler içinde anlamaya çalışır. Bu bakış açısı, incelenen toplumların sadece bugünkü durumunu değil, geçmişten bugüne hangi dinamiklerle dönüşerek geldiğini ortaya koymamızı sağlar.

Bu çalışmada tarihsel sosyolojinin uygulanması, incelenen devlet formlarının oluşumunda rol oynayan toplumsal güçleri çözümlemeyi amaçlar. Yani basit bir kronolojik tarih anlatımından öte, devlet ile toplum arasındaki etkileşim merkeze alınacaktır. Örneğin, erken dönem İslam devletinin ortaya çıkışında kabilevi dayanışma ve dinî kimlik önemli bir toplumsal temel oluşturmuştur. Tarihsel sosyolojik yaklaşım sayesinde, Medine şehir devletinden Osmanlı İmparatorluğu'na ve oradan modern ulus-devletlere uzanan çizgide, farklı dönemlerde devlet yapısını mümkün kılan sosyal unsurların (örneğin belirli bir aşiretin veya etnik grubun egemen konumu, ulema ile yönetim arasındaki ilişki, ekonomik sistemin özellikleri vb.) nasıl değiştiği ve süreklilik gösteren yönleri analiz edilebilecektir. Bu yöntemin bir diğer faydası da karşılaştırmalı perspektif sunmasıdır: Farklı dönem ve bölgelerdeki deneyimleri karşılaştırarak, İslam dünyasındaki devlet-toplum ilişkilerine dair genel eğilimler ve özgün örnekler belirlenebilecektir. Nitekim ünlü sosyolog C. Wright Mills, "ciddi sayılabilecek her toplumsal çalışmanın düşüncelerinde tarihsel bir bakışa dayanması gerektiğini" vurgulayarak, toplumbilimin değerli olabilmesi için tarihsel bir nitelik taşıması gerektiğini belirtmiştir. Bu yaklaşımı benimseyerek, araştırmamız geçmiş ile bugün arasında köprü kuran bir analiz yapmayı hedeflemektedir.

Tarihsel sosyoloji yaklaşımı çerçevesinde, çalışmamız kalitatif (nitel) yöntemlere ağırlık verecektir. Tarihsel kayıtlar, bel-

geler, klasik metinler ve mevcut tarih yazını taranarak devletlerin yapısı ve toplumsal temellerine dair veriler derlenecektir. Bu veriler sosyolojik kuramlar ışığında değerlendirilerek, her dönemin kendi özgün koşulları içinde devlet-toplum ilişkileri yorumlanacaktır. Örneğin, Weberyen sosyolojinin kavramları (karizmatik otorite, patrimonyalizm gibi) Osmanlı ve Abbâsî yönetim yapılarını anlamakta faydalı olabilirken, Marksist yaklaşımlar üretim biçimleri ve sınıf ilişkileri üzerinden farklı bakış açıları sunabilir. Ancak yöntemsel olarak hiçbir tekil kurama bağlı kalınmayacak; çok yönlü bir analiz amacıyla, farklı kuramsal çerçevelerden yararlanılacaktır. Bu esneklik, tarihsel sosyolojinin ruhuna uygun biçimde, olguları kendi bağlamlarında anlamayı ve genellemeden önce o bağlamın özgüllüklerini dikkate almayı sağlayacaktır.

Literatür Taraması ve Teorik Arka Plan

Müslümanların tarihinde devlet kavramı ve kurumları üzerine hem klasik çağda hem modern dönemde pek çok düşünür ve araştırmacı farklı perspektifler sunmuştur. Klasik İslam siyaset düşüncesi, devletin meşruiyetini ve işleyişini genellikle dini-hukuki bir çerçevede ele almıştır. Örneğin 11. yüzyılda yaşamış ünlü fıkıh ve siyaset teorisyeni Mâverdî, halifeliğin hukuki teorisini sistematik biçimde ele alan ilk kapsamlı eseri yazmıştır. Mâverdî'nin *Ahkâmü's-Sultâniyye* (Sultanlık İlkeleri) isimli eserinde, İslam devletinin meşruiyet temelleri, halifenin görev ve yetkileri ile yönetimin şer'î esaslara uygun biçimde nasıl olması gerektiği açıklanır. Bu eser ve benzeri klasik metinler, ideal İslam devletinin nasıl olması gerektiğine dair normatif bir çerçeve sunmuştur. Farâbî gibi İslam filozofları da erdemli şehir kavramı altında Platoncu bir ideale yakın siyasi toplum tasavvurları geliştirmişlerdir. Öte yandan, pratikte Emevî ve Abbâsî gibi hanedanlar monarşik bir yapıya evrilerek, hilafet teorisi ile fiilî yönetim arasındaki gerilimi ortaya çıkarmıştır. Bu gerilim, literatürde "ideal hilafet" ve "fiilî sultanlık" ikiliği

olarak sıkça vurgulanır. Nitekim birçok klasik tarihçi ve müellif, ilk dört halife dönemini *ideal* hilafet çağı olarak görüp sonraki Emevî/Abbâsî dönemlerini saltanat olarak değerlendirmiştir. Bu ayrım, devletin toplumsal meşruiyet temellerinin zamanla nasıl değiştiğine dair erken dönem İslam literatüründe önemli bir tema oluşturur.

Tarihsel sosyoloji geleneği açısından bakıldığında, İslam dünyasında devlet ve toplum ilişkilerini çözümleyen belki de en önemli klasik düşünür İbn Haldun olarak karşımıza çıkar. 14. yüzyılda yaşamış olan İbn Haldun, ünlü *Mukaddime*'sinde devletlerin kuruluş ve çöküş döngülerini, toplumsal dayanışma ve göçebe-yerleşik ilişkisi üzerinden açıklar. İbn Haldun, çalışmasının ne teolojik bir tefsir ne de felsefi bir spekülasyon olduğunu, "insan uygarlığı ve sosyal organizasyon bilimi" adını verdiği yeni bir yöntem benimsediğini özellikle belirtir. Gerçekten de *Mukaddime*, modern anlamda sosyoloji biliminin öncülerinden sayılabilecek ampirik ve teorik bir analiz içerir. İbn Haldun'un teorisine göre güçlü bir asabiyye (grup dayanışması) duygusuna sahip göçebe topluluklar, yerleşik ve şehirli toplumların zayıflayan direncini kırarak kraliyet otoritesi diyebileceğimiz bir devlet kurarlar; ancak yerleşik hayata geçip refaha kavuşunca dayanışma ruhunu yitirir ve zamanla çözülmeye başlarlar. Bu döngüsel teori, göçebe ile şehirli toplum arasındaki diyalektik ilişkiyle devletin yükseliş ve düşüşünü açıklar. İbn Haldun burada "devlet" terimini modern anlamda kullanmasa da, "hükümdarlık/krallık otoritesi" kavramıyla aslında devleti kasteder ve asabiyyenin nihai amacının bir devlet kurmak olduğunu vurgular. Onun bu yaklaşımı, modern literatürde de sık sık anılır ve Orta Doğu'daki hanedanlık döngülerini anlamakta anahtar kavramlardan biri olarak görülür.

Modern döneme gelindiğinde, Orta Doğu üzerine yazan yazarlar arasında İslam devleti ve toplumunu farklı açılardan ele alan pek çok çalışma bulunmaktadır. 20. yüzyılın başlarından itibaren Osmanlı sonrası coğrafyada yeni ulus-devletler kuru-

lurken, İslam dünyasında modern devlet kavramı da tartışılmaya başlanmıştır. Reşid Rıza, Ebu'l-A'la Mevdudi, Humeyni ve Seyyid Kutub gibi İslamcı düşünürler, "İslam devleti" fikrini modern kavramlarla yeniden yorumlamışlardır. Bu isimler, şeriat hükümlerinin uygulanması, İslam'ın devlet dini olarak anayasalarda yer alması gibi fikirleri savunarak, geleneksel hilafet anlayışını çağdaş ulus-devlet modeline uyarlamaya çalışmışlardır. Nitekim günümüzde birçok Müslüman ülke, İslam hukukunu kısmen veya tamamen ulusal hukuk sistemine dahil etmiş, bazıları anayasalarında İslam'ı devlet dini ilan etmekle birlikte mahkemelerinde şer'î hükümleri uygulamamayı tercih etmiştir. Bir yandan da laikleşme ve ulusçuluk etkisiyle, Türkiye ve Tunus gibi bazı ülkeler din ile devlet işlerini net çizgilerle ayıran seküler yönetimler tesis etmiştir. Örneğin Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal, 1920'lerde halifeliği kaldırarak ve dini kurumları devlet kontrolüne alarak radikal bir sekülerleşme hamlesi gerçekleştirmiştir. Onun açtığı yolda, İran'da Rıza Şah Pehlevi, Mısır'da Cemal Abdünnasır gibi liderler de tepeden inmeci modernleşme politikalarıyla ulemanın kamusal rolünü sınırlandırmaya yönelmişlerdir. Bu gelişmeler, modern dönemde Orta Doğu'da devlet-toplum ilişkisinin önemli bir boyutunu oluşturur: Devletin dini kurumlarla ilişkisi. Ahmet T. Kuru (2019) gibi çağdaş araştırmacılar, ulema-devlet ittifakı kavramını kullanarak, tarihsel süreçte özellikle Selçuklularla kurumsallaşan din adamları ile siyasi otorite arasındaki ittifakın, ilerleyen yüzyıllarda Osmanlılar dahil birçok Müslüman devlette ana yapı taşı haline geldiğini belirtirler. Bu ittifak sayesinde devlet, dini meşruiyet kazanırken, ulema sınıfı da devlet eliyle kontrol edilmiş ve bağımsız düşünce alanı daralmıştır. Kuru'nun tezine göre 11. yüzyıla kadar nispeten özerk kalan İslam âlimleri, Selçuklu veziri Nizamülmülk'ün kurduğu medrese ağı ile birlikte devletin hizmetine girmiş; böylece devlet ve dinî otorite iç içe geçmiştir. Bu tarihsel olgu, modern dönemdeki entelektüel durgunluğun ve demokratik gelişmelerin

aksamasının kısmen açıklayıcısı olarak görülür. Nitekim Kuru, Orta Doğu'da 11. yüzyıldan itibaren oluşan ulema-devlet ittifakının tüccar ve filozof sınıflarını marjinalleştirdiğini, devlet eliyle dayatılan bir ortodoksinin toplumda eleştirel düşünceyi zayıflattığını öne sürmektedir.

Literatürde devletin gücü ve toplumsal taban meselesi de yoğun biçimde tartışılmıştır. Orta Doğu'daki çağdaş devletleri analiz eden Nazih Ayubi (1995), ünlü *Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East* adlı eserinde Arap devletlerinin genelde *"güçlü" değil "sert" (kaba kuvvete dayalı)* devletler olduğunu belirtir. Ayubi'ye göre bir "güçlü devlet" hedeflerine ulaşma kapasitesi yüksek, toplumsal meşruiyeti sağlam devlet iken; "sert devlet" ceza ve zor kullanma aygıtı güçlü fakat toplumsal rıza üretme kabiliyeti zayıf devlettir. Bu tanıma dayanarak Ayubi, neredeyse tüm Arap ülkelerinin sert devlet kategorisine girdiğini, bazılarının (Suriye, Irak gibi) ise olağanüstü sert – Ayubi'nin tabiriyle "azılı (fierce) devlet" – niteliği taşıdığını belirtir. Bu devletler geniş bürokrasi, büyük ordu ve baskıcı güvenlik aygıtlarıyla ayakta kalmaya çalışırken, aslında kanunları uygulama, sivil toplumu dönüştürme ve değişen şartlara uyum sağlama kapasitesi bakımından zayıftırlar. Ayubi'nin bu tespitleri, Orta Doğu'da devletlerin topluma nüfuz etme düzeyinin sınırlı kaldığına ve iktidarın ancak baskı yoluyla korunduğuna işaret etmektedir. Benzer şekilde, Sami Zubaida gibi toplum bilimciler de Orta Doğu'da devlet ve toplum ilişkilerinde ideoloji, din ve sınıf dinamiklerinin önemine vurgu yapmışlardır. Zubaida'nın *Islam, the People and the State* (İslam, Halk ve Devlet) adlı çalışması, Irak, Mısır ve İran örnekleri üzerinden farklı ülkelerde devletin toplumu şekillendirme gücü ile toplumun devlete karşı alanları (örneğin dinî hareketler, sivil toplumsal özerklik alanları) arasındaki dengeyi kıyaslamaktadır. Bu tür karşılaştırmalar, bazı toplumlarda devletin tüm baskıcılığına rağmen geleneksel yapıların veya dinî organizasyonların görece özerk kalabildiğini, bazılarında ise devletin toplumu

tamamen dönüştürdüğünü göstermiştir. Ayrıca Şerif Mardin gibi Türk sosyalbilimciler, Osmanlı-Türkiye tecrübesini açıklamak için merkez-çevre ilişkisi modelini önermiş, devlet elitleri ile taşra/toplum kesimleri arasındaki gerilimin tarihi önemini vurgulamıştır. Mardin'in merkez-çevre kuramı, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan süreçte yöneten seküler elitler ile yönetilen muhafazakâr kitleler arasındaki kültürel ve siyasi uçurumu açıklamaya çalışır ki, bu da devletin toplumsal temelleri konusuna kuramsal bir katkıdır.

Özetlemek gerekirse, literatürdeki teorik arka plan hem İslam'ın kendine özgü devlet geleneğini hem de modern devlet kuramlarını içermektedir. Bir yandan İbn Haldun gibi tarihsel sosyolojinin erken örnekleri, devlet-toplum analizini İslam dünyasının deneyimleri içinden çıkarmış; diğer yandan Ayubi, Kuru, Zubaida, Mardin gibi modern yazarlar, Orta Doğu'daki devlet olgusunu evrensel sosyolojik kavramlarla açıklamaya çalışmışlardır. Bu çalışma, tüm bu birikimden faydalanarak, Müslüman devletlerin tarihsel gelişimini ve toplumsal dayanaklarını bütüncül bir şekilde ele alacaktır. Devlet kavramının farklı dönemlerde kazandığı anlamlar, örneğin "devlet" (*dawla*) kelimesinin ilk başta "güç ve iktidarın el değiştirmesi" anlamında kullanılırken sonradan "süreklilik gösteren siyasi otorite ve yapı" manasını kazanması da göstermektedir ki, devlet olgusu statik olmayıp tarih içinde dönüşmüştür. Sosyolojik açıdan bakıldığında da devlet, yöneten ve yönetilen ayrışmasının kurumsallaşmasıyla oluşan bir organizasyon şeklinde tanımlanabilir. Bu organizasyonun meşruiyeti ve sürekliliği ise dayandığı toplumsal temellerle yakından ilişkilidir. İşte bu nedenle, tarihsel sosyoloji perspektifiyle yapılacak bu araştırma, İslam dünyasındaki devletlerin kuruluş ve çöküş sebeplerini, toplumsal dokunun devlet üzerindeki belirleyiciliğini ve günümüz Müslüman toplumlarında devlet kavramının mirasını anlamamıza katkı sağlayacaktır.

1. TEORİK ÇERÇEVE: TOPLUM ve DEVLET İLİŞKİLERİ

Toplum Kavramı: Modern ve Geleneksel Toplumlar

"Toplum" kelimesinin etimolojisi, Arapça, Türkçe ve Batılı dillerdeki kökenleriyle karşılaştırıldığında, her bir kültürün insan bir aradalığını nasıl kavradığını da ortaya koyar. Arapça'da toplum anlamına gelen temel kavram "cem'"kökünden türeyen *mücetmea*' veya *mücteme*' (toplanan yer, bir araya gelmiş insanlar) kelimesidir. *Cem*' kökü "toplamak, bir araya getirmek, birleştirmek" anlamlarını taşır ve bu kökten türeyen *cemaat* kelimesi, hem dini hem toplumsal bağlamda "bir arada bulunan insanlar topluluğu" anlamına gelir. Dolayısıyla Arapça geleneğinde toplum, bir araya gelişin fiziksel ve manevi yönlerini birleştirir; insanlar sadece aynı mekânda değil, aynı inançta, aynı ruhta birleşmiş bir varlık olarak görülür. Bu bakımdan İslam düşüncesinde "ümmet" kavramı da toplumsal birliği ifade eden üst kavramlardan biridir; *cemaat* bireyleri, *ümmet* ise inançla bağlı bütün insan topluluğunu kapsar. Türkçede ise "toplum" kelimesi, kökü itibarıyla Türkçe "toplamak" fiilinden türemiştir. Eski Türkçede "toplu", bir arada bulunan, düzenli anlamına gelirken, "topluluk" veya "toplum" biçimleri daha sonraları soyut bir insan birliği anlamı kazanmıştır. Bu kelime, Osmanlı döneminde Arapça "cemiyet" sözcüğünün karşılığı olarak kullanılmış ve Cumhuriyet döneminde Türkçeleşen sosyal bilim dilinde yerleşmiştir. "Toplum"un bu kökensel anlamı, bir araya gelme, düzen oluşturma, birliktelik yaratma fikrine dayanır; ancak modern Türkçede kelime, artık sadece bir aradalığı değil, karmaşık bir ilişkiler ağını, kurumları, roller ve statüleri içeren yapısal bir düzeni de ifade eder.

Batı dillerinde ise "toplum" kavramının etimolojik kökeni esasen Latinceye dayanır. Latince *societas* kelimesi, *socius* (arkadaş, ortak, müttefik) kökünden türetilmiştir ve karşılıklı iliş-

ki, ortaklık veya dayanışma anlamına gelir. Bu kelimeden türeyen Fransızca *société*, İngilizce *society* ve Almanca *Gesellschaft* terimleri, Aydınlanma sonrası dönemde modern sosyal teorinin temel kavramları haline gelmiştir. Nitekim Batı'da "society" kavramı, başlangıçta bireylerin ekonomik ve siyasal ilişkilerle birbirine bağlandığı bir yapıyı tanımlamak için kullanılmıştır. Ferdinand Tönnies'in klasik ayrımında "Gesellschaft" (cemiyet) rasyonel, sözleşmeye dayalı, çıkar temelli ilişkileri; "Gemeinschaft" (cemaat) ise duygusal ve geleneksel bağları ifade eder. Dolayısıyla Batı dillerinde toplum, bir arada bulunmanın duygusal yönünden çok, kurumsal ve rasyonel yönüne işaret eder. Bu yönüyle Arapça *mücteme'* kavramının organik birliği ve Türkçedeki "toplum"un doğal düzen çağrışımı, Batı dillerindeki *society*'nin sözleşmeci, seküler ve birey-merkezli yapısından farklıdır. Kısacası, Arapça'da toplum bir "birleşme" (ittihad), Türkçede bir "bir araya geliş" (toplanma), Batı dillerinde ise bir "ilişki ağı" (association) olarak düşünülür. Bu üç etimolojik damar, her uygarlığın toplumsal hayatı nasıl kavradığına dair derin bir ipucu verir: Doğu'da toplum manevî birlik, Türkçede topluluk düzeni, Batı'da ise bireylerin karşılıklı çıkar ve hak temelli sözleşmesiyle şekillenmiş bir insan örgütlenmesidir.

Modern anlamda "toplum" kavramı, insanlık tarihinin geçirdiği uzun dönüşümler sonucunda ortaya çıkan karmaşık bir olgudur. Geleneksel dönemlerde toplum, çoğu kez din, soy, gelenek veya yerel aidiyetler etrafında örülmüş organik bir birlik olarak anlaşılırken; modern dönemde bu birlik, artık bireylerin iradi olarak katıldığı, hukuki, ekonomik ve kültürel ilişkilerle örülü bir yapıya dönüşmüştür. Modern toplumun en belirgin özelliği, bireylerin birbirlerine doğrudan değil, kurumlar aracılığıyla bağlı olmalarıdır. Bu kurumlar —devlet, eğitim, ekonomi, hukuk, medya ve bilim gibi— bireysel davranışları düzenleyen, sınırlandıran ve yönlendiren sistemler olarak işlev görür. Bu yönüyle modern toplum, kişisel bağlara dayanan geleneksel toplumdan ziyade, biçimsel kurallara dayalı bir "sistem toplumu"dur.

Toplum kavramının modern anlamda şekillenmesinde özellikle Aydınlanma düşüncesi ve Sanayi Devrimi'nin etkisi büyüktür. Aydınlanma, aklın rehberliğini ve bireysel özgürlüğü öne çıkararak toplumu geleneksel otoritelerden —kilise, feodal düzen, soy hiyerarşisi— bağımsızlaştırmıştır. Bu süreçte toplum, artık ilahi bir düzenin ya da doğuştan gelen statülerin değil, insan aklının, sözleşmelerin ve üretim ilişkilerinin ürünü olarak görülmeye başlanmıştır. Rousseau'nun "toplum sözleşmesi", Hobbes'un "doğal durumdan çıkış" teorisi, ya da Durkheim'ın "toplumsal dayanışma" kavramı, hep bu yeni toplum anlayışının kurucu düşünsel dayanaklarıdır. Bu çerçevede modern toplum, bireylerin özgür iradeleriyle katıldıkları, yasalarla düzenlenmiş bir ortak yaşam alanı olarak tanımlanabilir.

Modern ve geleneksel toplumlar arasındaki farkları anlamak için toplumsal örgütlenme biçimlerine, değer sistemlerine ve ilişkilerin doğasına bakmak gerekir. Geleneksel toplumlarda üretim genellikle tarıma dayalıdır; geçimlik ekonomi, aile emeği ve yerel dayanışma ağları temel belirleyicilerdir. Modern toplumda ise sanayi ve hizmet sektörleri ön plandadır; işbölümü karmaşıklaşmış, meslekler uzmanlaşmış, üretim piyasaya yönelik hale gelmiştir. Durkheim'ın kavramlarıyla ifade edecek olursak, geleneksel toplum "mekanik dayanışma"ya, modern toplum ise "organik dayanışma"ya dayanır. Mekanik dayanışmada bireyler birbirine benzer; aynı değerleri, inançları ve davranış kalıplarını paylaşırlar. Organik dayanışmada ise farklılıklar bir arada yaşar; bireylerin işlevleri farklılaşmış ama birbirine bağımlıdır. Bu bağımlılık, karşılıklı ihtiyaçlar ve karmaşık kurumlar aracılığıyla sürdürülür.

Bir diğer önemli fark, otoritenin kaynağında görülür. Geleneksel toplumlarda otorite çoğunlukla kutsal veya geleneksel temellidir. Liderler ya da yöneticiler, "atalar geleneği", "ilahi irade" veya "soydan gelen hak"la meşruiyet kazanır. Modern toplumda ise otorite rasyonel-hukuksal temellere dayanır. Weber'in belirttiği gibi, modern bürokrasi, yazılı kurallar, liyakat

ve uzmanlık ilkelerine dayalı bir yönetim biçimidir. Artık yöneticiler kişisel karizmalarından çok, kurumsal pozisyonları sayesinde otorite sahibidirler. Bu durum, bireylerin toplum içindeki konumlarının da kişisel ilişkilerden çok, statü ve görev tanımlarıyla belirlenmesini sağlar.

Aile yapısı bakımından da belirgin bir dönüşüm göze çarpar. Geleneksel toplumda geniş aile yapısı hâkimdir; ekonomik üretim, eğitim ve bakım işlevleri ailenin içindedir. Modern toplumda çekirdek aile öne çıkar; bireyler artık toplumsal güvenlik, eğitim veya ekonomik dayanışma için devlet kurumlarına veya profesyonel sistemlere başvurur. Bu durum, aileyi daha özel bir alan haline getirirken, toplumsal bağları da daha dolaylı ve kurumsal hale getirmiştir.

Değerler sisteminde ise geleneksel toplumda "biz" duygusu baskın iken, modern toplumda "ben" bilinci güçlenmiştir. Geleneksel topluluklar, bireyin kimliğini toplumsal roller üzerinden tanımlar; kimse kendisini topluluktan bağımsız düşünmez. Modern toplumda ise bireycilik, özerklik ve kişisel tercihlerin önemi artar. Bu bireyselleşme, bir yandan özgürlük alanını genişletirken, diğer yandan yabancılaşma, yalnızlık ve aidiyet sorunlarını da beraberinde getirir. Tönnies'in kavramlaştırmasıyla, "cemaat"ten "cemiyet"e geçiş yaşanmıştır: Cemaat sıcak, yüz yüze ilişkilerin egemen olduğu bir yapıyken; cemiyet anonim, sözleşmeye dayalı ve çıkar temelli ilişkilerin hâkim olduğu bir düzeni temsil eder.

Son olarak, modern toplumun zaman ve mekân algısı da köklü biçimde değişmiştir. Geleneksel toplumda zaman döngüseldir; mevsimler, dini ritüeller ve gelenekler etrafında döner. Modern toplumda ise zaman doğrusal ve hesaplanabilir hale gelir; takvim, saat, üretim temposu, bürokratik planlama günlük yaşamı belirler. Mekân da artık kutsal ya da yerel değil, işlevseldir. Kentleşme süreciyle birlikte insanlar köyün durağan yapısından çıkarak sürekli hareket halinde bir yaşama adım atar.

Özetle, modern anlamda toplum, bireylerin karşılıklı çıkarlar, sözleşmeler, kurumlar ve rasyonel kurallar çerçevesinde bir araya geldiği karmaşık bir örgütlenme biçimidir. Geleneksel toplumdan modern topluma geçiş, yalnızca ekonomik bir değişim değil, aynı zamanda zihniyet, değer, otorite ve kimlik düzeyinde köklü bir dönüşümdür. Bu dönüşüm, insanın toplumsal ilişkilerindeki bağlamı derinden değiştirmiş, bireyi cemaatten koparıp sistemin bir parçası haline getirmiştir. Bugün modern toplum, teknolojik ilerleme, küreselleşme ve dijital ağlarla daha da karmaşık bir görünüm kazanmış olsa da, temelinde hâlâ Aydınlanma'nın akıl, özgürlük ve bireysellik ideallerini taşımaktadır.

Devlet Kavramı: Modern ve Geleneksel Devletler

"Devlet" kelimesinin etimolojisi hem Arapça kökeni hem de Batı dillerindeki karşılıkları bakımından derin tarihsel ve düşünsel katmanlar içerir. Arapça kökenli "devlet" (*ad-dawla*), kök itibarıyla "d-w-l" fiilinden gelir ve bu kök "dönmek, devretmek, el değiştirmek, bir şeyin birinden diğerine geçmesi" anlamlarını taşır. İlk dönem Arapça kullanımlarında *dawla*, "iktidarın veya talihin el değiştirmesi", yani "bir grubun diğerine üstünlük sağlaması" anlamında kullanılmıştır. Kur'an'da da bu anlamda geçen "Bu, içinizden yalnız zenginler arasında dolaşan bir servet olmasın diyedir" (Haşr, 59/7) ifadesi, servetin sadece zenginler arasında dolaşan bir "dawla" olmaması gerektiğini belirtir; burada "devlet" iktidar veya servet anlamında döngüsel bir niteliğe sahiptir. Dolayısıyla klasik Arapça'da *dawla*, bir yönetimin veya kaderin bir topluluktan diğerine geçmesini ifade ederken, daha sonraları "iktidar", "saltanat" ve nihayet "siyasi varlık" anlamına evrilmiştir. Abbâsîler döneminde "ed-Devletü'l-Abbâsiyye" gibi kullanım örnekleriyle "devlet" kelimesi hanedanı ve onun egemenlik süresini anlatan bir kavrama dönüşmüştür. Bu evrim, kelimenin kaderin döngüselliğinden kurumsal sürekliliğe geçişini yansıtır. Osmanlı Türkçesinde ise "devlet" hem "ik-

tidar" hem de "yücelik, saadet, talih" anlamlarını taşımaya devam etmiştir; nitekim "devletlü" hitabı, yalnızca siyasi otoriteyi değil, aynı zamanda talih ve kutsiyet izlenimini de taşır.

Batı dillerinde ise "devlet" kavramı Latince *status* kelimesinden türemiştir; *status*, "durum, hal, istikrar, düzen" anlamına gelir ve kökü olan *stare* fiili "durmak, ayakta kalmak, sabit olmak" anlamlarını taşır. Bu kökten türeyen İtalyanca *stato*, Fransızca *état*, İngilizce *state* ve Almanca *Staat* gibi terimler, Orta Çağ'ın sonlarında siyasal bir düzeni veya bir iktidar yapısını ifade etmeye başlamıştır. Özellikle Machiavelli'nin *Lo Stato* (1513) ifadesi, modern anlamda devletin kurumsal ve seküler bir yapıya dönüşümünün entelektüel işaretlerinden biridir. Latince kökenli bu kelimelerde dikkat çekici olan, Arapça *dawla*'nın devinim ve değişim (dönüş) vurgusuna karşılık, *status*'un durağanlık ve istikrar vurgusudur. Doğu'da "devlet" kaderin ve iktidarın el değiştirmesini ima ederken, Batı'da "state" düzenin ve sürekliliğin sembolü haline gelmiştir. Bu etimolojik fark, iki uygarlığın siyaset ve iktidar algısındaki zihniyet farkını da yansıtır: İslam dünyasında iktidar, tarihsel olarak geçici ve Tanrı'nın takdirine bağlı bir "nöbet" olarak görülmüş; Batı'da ise devlet, insan aklının kurduğu kalıcı bir siyasal düzen, yani seküler bir yapı olarak kavranmıştır. Böylece "devlet" kelimesi, Doğu'da "iktidarın devr-i daim"ini, Batı'da ise "iktidarın kurumsal sürekliliği"ni sembolize eder hale gelmiştir; bu da kelimenin etimolojik hikâyesinin, siyaset felsefesi tarihindeki en derin kültürel ayrımlardan birine işaret ettiğini gösterir.

Modern anlamda "devlet", belirli bir toprak parçası üzerinde yaşayan insanların, egemen bir otorite tarafından hukuk kuralları çerçevesinde yönetilmesini sağlayan, rasyonel-bürokratik bir örgütlenme biçimidir. Devletin modern biçimi, tarih boyunca süregelen siyasal iktidar tecrübelerinin, özellikle Orta Çağ'ın sonlarından itibaren Batı Avrupa'da yaşanan toplumsal, ekonomik ve entelektüel dönüşümlerin ürünüdür. Modern devlet, feodal bağlılıkların, dinsel otoritelerin ve yerel güçlerin

çözülmesiyle ortaya çıkan yeni bir merkezi otorite modelidir. Bu yapı, toplumu rasyonel hukuk, kamusal yönetim ve ulusal sınırlar temelinde düzenler. Weber'in klasik tanımıyla modern devlet, "belirli bir toprak üzerinde meşru fiziksel şiddet tekeline sahip" olan örgüttür. Bu tanım, modern devletin hem egemenlik ilkesini hem de meşruiyetin hukuka dayalı karakterini vurgular.

Modern devlet, üç temel ilke üzerine kuruludur: Egemenlik, meşruiyet ve vatandaşlık. Egemenlik, devletin kendi sınırları içinde en yüksek otorite olmasını ifade eder; hiçbir dış ya da iç gücün denetimine tabi olmadan karar alma yetkisine sahiptir. Meşruiyet, bu otoritenin keyfî değil, hukuka ve toplumsal rızaya dayanması gerektiğini anlatır. Vatandaşlık ise, devletin tebaalarla değil, hak ve yükümlülük sahibi bireylerle kurduğu ilişki biçimidir. Böylece modern devlet hem bir hukuk düzeni hem de bir siyasal topluluk olarak işler. Artık yöneten ile yönetilen arasındaki bağ kişisel sadakatle değil, vatandaşlık statüsüyle belirlenir.

Modern devletin tarihsel olarak ortaya çıkışı 16. ve 17. yüzyıllarda şekillenmiştir. Westfalya Antlaşması (1648) modern ulus-devlet sisteminin doğuşu açısından bir dönüm noktası kabul edilir. Bu dönemde devlet, dini otoritelerden bağımsız, seküler bir egemenlik anlayışına kavuşur. Önce mutlak monarşiler biçiminde, ardından anayasal yönetimler ve ulus-devletler şeklinde gelişen modern devlet, Aydınlanma'nın akılcılık ve bireycilik ilkeleriyle birleşince "toplum sözleşmesi" düşüncesi etrafında yeniden tanımlanmıştır. Hobbes, Locke ve Rousseau gibi düşünürler, devletin meşruiyetini Tanrı'dan değil, insanların ortak iradesinden türetmişlerdir. Bu yaklaşım, devletin modernleşmesinde hem hukuki hem de ahlaki bir devrim anlamına gelir.

Modern ve geleneksel devletleri birbirinden ayıran farklar, yalnızca biçimsel değil, aynı zamanda zihniyet, otorite kaynağı ve yönetim anlayışı bakımından da derindir. Geleneksel devlet,

çoğu kez hanedan, soy ya da kutsal meşruiyet temeline dayanır. Kral veya sultan, iktidarını Tanrı'nın iradesiyle ya da atalar soyundan gelen bir hakla sürdürür. Devlet, bu anlayışta yöneticinin şahsında cisimleşir; yönetim kişisel bir mülk, tebaa ise hükümdarın himayesi altındaki topluluk olarak görülür. Bu nedenle geleneksel devletlerde hukuk, çoğu zaman yazılı olmayan örf ve geleneklere, dini metinlere veya hükümdarın keyfi iradesine dayanır.

Modern devlette ise otorite, kişisel değil kurumsaldır. Yönetim, bireylerin keyfi iradesinden bağımsız, kurallar ve prosedürler aracılığıyla işler. Weber'in "rasyonel-hukuksal otorite" dediği bu sistem, modern bürokrasiyi doğurmuştur. Artık devlet memuru, hükümdarın sadık kulu değil, belirli bir mevzuat çerçevesinde görev yapan profesyonel bir yöneticidir. Bürokrasi, yazılı kurallar, liyakat ilkesi ve uzmanlık esasına göre çalışır. Bu durum, devletin sürekliliğini sağlar; yöneticiler değişse bile sistem işlerliğini korur.

Ekonomik temelde de iki devlet tipi arasında keskin farklar vardır. Geleneksel devletler genellikle tarımsal üretime dayanan, artı ürünün vergi veya haraç biçiminde toplandığı yapılardır. Üretim, yerel düzeyde gerçekleşir; devlet ekonomiye doğrudan müdahil değildir. Modern devletler ise sanayi devrimiyle birlikte ekonomik yapıya aktif biçimde müdahale eder. Vergi sistemleri kurumsallaşmış, kamu harcamaları artmış, sosyal politikalar ortaya çıkmıştır. Modern devlet, ekonomik istikrarı sağlamak, kalkınmayı yönlendirmek ve toplumsal refahı artırmak gibi görevler üstlenmiştir. Bu yönüyle modern devlet, yalnızca siyasal değil, ekonomik bir aktördür.

Egemenlik anlayışı açısından da fark belirgindir. Geleneksel devletlerde egemenlik çoğu kez parçalıdır; yerel beyler, dini kurumlar, hatta aşiretler belirli bölgelerde bağımsız yetkilere sahiptir. Modern devlet ise merkeziyetçidir. Yasama, yürütme ve yargı yetkileri belirli bir merkezde toplanır; hukuk ve idare tüm ülke genelinde standart hale gelir. Bu merkezileşme, ulusal kimliğin oluşumunu da teşvik eder. Ulus-devlet, ortak dil, eği-

tim ve semboller aracılığıyla vatandaşlarını bir "ulus" kimliği altında birleştirir.

Geleneksel devletin toplumsal ilişkileri paternalisttir. Devlet, halkını çocukları gibi gözeten ama onlara sorumluluk tanımayan bir baba figürü gibidir. Modern devlet ise vatandaşlarını hak ve yükümlülük sahibi bireyler olarak kabul eder. Vergi ödeme, oy kullanma, ifade özgürlüğü, mülkiyet hakkı gibi unsurlar bu yeni ilişkinin temelini oluşturur. Dolayısıyla modern devlet, bireylerin yalnızca yönetilen değil, aynı zamanda yönetime katılan aktörler olduğu bir siyasal yapıdır.

Son olarak, modern devletin en ayırt edici özelliği, hukukun üstünlüğü ilkesine dayalı olmasıdır. Geleneksel devlette hukuk, yöneticinin iradesine tabidir; modern devlette ise yöneticiler hukuka tabidir. Anayasa, devletin sınırlarını belirler, yurttaşların haklarını güvence altına alır. Bu durum, devletin keyfî güç kullanmasını engeller ve meşruiyetini sürekli toplumsal denetime açık hale getirir.

Özetle, modern anlamda devlet, kutsal ya da geleneksel otoriteye değil, hukuki-rasyonel temellere dayalı, kurumlaşmış, merkezi ve vatandaş temelli bir iktidar yapısıdır. Geleneksel devletin kişisel sadakate, kutsal meşruiyete ve yerel farklılıklara dayanan yapısı, yerini yazılı yasalar, bürokratik örgütlenme, vatandaşlık hakları ve ulusal egemenliğe bırakmıştır. Bu dönüşüm, yalnızca siyasal kurumların değil, insanın devletle kurduğu ilişkinin de kökten değişmesi anlamına gelir. Modern devlette birey, artık tebaa değil yurttaştır; iktidar, şahsi güç değil, hukukun temsilcisidir. Bu nedenle modern devlet hem özgürlüklerin hem de düzenin kurumsal garantisi olarak, modern toplumun en temel siyasal formu haline gelmiştir.

Toplum ve Devlet İlişkisi: İbn Haldun'dan Modern Döneme Teoriler

Toplum ile devlet arasındaki ilişki, tarih boyunca siyaset felsefesinin temel sorunlarından biri olmuştur. Farklı düşünürler,

toplumun devlet otoritesine neden ve nasıl bağlandığını, devletin meşruiyet temelini ve toplumsal yapıyı nasıl etkilediğini açıklayan teoriler geliştirmiştir. İbn Haldun'dan başlayarak modern döneme kadar uzanan belli başlı kuramsal yaklaşımlar ortaya konmuştur. Her bir düşünür kendi tarihsel bağlamında ortaya koyduğu temel kavramlarla, toplum ve devlet arasındaki ilişkinin nasıl yorumlanabileceği konusunda düşünceler ortaya atmıştır. Aşağıda İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinde öne sürdüğü kavramlardan asabiyet ve ümran ile başlayarak, toplum sözleşmesi kuramcılarının (Hobbes, Locke, Rousseau) güvenlik-özgürlük dengesine ilişkin fikirlerine değinilecek; ardından Karl Marx'ın tarihsel materyalizm ve sınıf egemenliği yaklaşımı, Max Weber'in meşru egemenlik tipolojisi ve bürokratik devlet anlayışı incelenecektir. Daha sonra Antonio Gramsci'nin hegemonya kavramı ve sivil toplum-devlet diyalektiği, Louis Althusser'in devletin ideolojik ve baskı aygıtları teorisi ve son olarak Michel Foucault'nun iktidar, disiplin ve biyopolitika üzerinden modern toplum-devlet ilişkisine getirdiği özgün bakış ele alınacaktır. Bu teorik perspektifler, akademik düzeyde açık ve sistematik bir dille aktarılacak; her bir düşünürün temel katkısı ve toplumsal yapı ile devlet arasındaki ilişkiyi kavrayış biçimi, alt başlıklar yardımıyla bütünlüğü bozmadan sunulacaktır.

İbn Haldun: Asabiyet ve Devlet Döngüsü

Ondördüncü yüzyılda yaşamış olan İbn Haldun, toplum ve devlet ilişkisine dair ilk sistematik analizlerden birini sunmuştur. *Mukaddime* adlı eserinde İbn Haldun, ümran (medeniyet/toplum) kavramıyla toplumsal hayatın bilimsel incelemesini yapmış ve devlet ile toplumun ayrı ama etkileşimli varlıklar olduğunu belirtmiştir. Ona göre insan toplum içinde yaşamaya doğal bir zorunlulukla yönelir; bireyler tek başlarına ihtiyaçlarını karşılayamazlar ve ancak birlikte yaşayarak varlıklarını sürdürebilirler. Öte yandan devlet, insanların birbirlerine karşı zulüm ve saldırılarını engellemek için gerekli olan, düzen sağla-

yıcı bir otoritedir. Yani toplum, insanın doğal dayanışma ihtiyacından doğarken; devlet, toplumsal düzeni ve güvenliği temin etmek üzere ortaya çıkmaktadır.

İbn Haldun, devletin kuruluşu ve çöküşünü açıklarken asabiyet kavramını merkeze alır. *Asabiyet*, kabaca "toplumsal bağlılık ve grup dayanışması" anlamına gelir ve özellikle göçebe topluluklarda kan bağı etrafında şekillenen güçlü birlik duygusunu ifade eder. İbn Haldun'a göre tarihte devletlerin kurulmasında belirleyici güç, bedevî (göçebe) toplulukların sahip olduğu bu asabiyettir; güçlü bir asabiyete sahip kabileler, medenî topluluklar üzerinde üstünlük kurarak iktidarı ele geçirirler. Nitekim göçebelerin zenginleşip genişleyerek siyasi örgütlenmeye yönelmeleriyle devlet ortaya çıkar; bu süreci ileriye taşıyan "enerji kaynağı" asabiyettir ve asabiyetin nihai sonucu devleti kurmaktır. İbn Haldun, "asabiyetin en temel amacının mülk (yani egemenlik) olduğunu" vurgular; bir topluluk en güçlü asabiyete sahipse iktidarı ele geçirme avantajına sahip olur. Kurulan devlet, tıpkı canlı bir organizma gibi doğup büyür, güçlenir ve sonunda zayıflayarak çöker. Bu döngüde, ilk kuşakların güçlü asabiyeti zamanla çözülür; lüks ve rahatlığın getirdiği yozlaşma ile birlikte toplumsal dayanışma zayıflar, devlet gücünü yitirir ve yeni bir asabiyete dayanan başka bir topluluk tarafından yıkılır. Asabiyet bağı çözüldüğünde "devlet ve ümran ortadan kalkar" ifadesiyle İbn Haldun, toplumsal dayanışmanın devletin sürekliliği için şart olduğunu belirtir. Sonuç olarak İbn Haldun, toplum-devlet ilişkisini döngüsel bir tarih şeması içinde açıklar: Toplum, asabiyet sayesinde birlik olur ve devleti kurar; devlet, kurulma aşamasında bu toplumsal dayanışmaya dayanır, ancak zamanla çözülme yaşanınca toplum ve devlet yeniden şekillenir. Bu yaklaşım, devletin meşruiyetini ilahi kaynaklardan çok toplumsal dinamiklerde (örneğin kabile dayanışması ve liderlik) araması bakımından dönemine göre oldukça önemli bir sosyolojik tespit niteliğindedir.

Toplum Sözleşmesi Kuramları: Hobbes, Locke ve Rousseau

17. ve 18. yüzyıllarda Batı siyaset felsefesinde, bireylerin rızasına dayalı toplum ve devlet anlayışı öne çıkmıştır. Thomas Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau, *toplum sözleşmesi* kuramlarının en önemli temsilcileridir. Bu düşünürlere göre, insanlar bir "doğa durumu" tasavvurundan yola çıkarak aralarında bir sözleşme ile devlet otoritesini kurmuşlardır; ancak her biri doğa durumunu ve sözleşmenin amacını farklı biçimde tanımlamıştır.

Hobbes, *Leviathan* (1651) adlı eserinde doğa durumunu "herkesin herkesle savaş halinde" olduğu kaotik bir durum olarak tasvir eder. Ona göre insan doğası gereği bencil ve rekabetçidir; bu da güvensizlik ve sürekli çatışma yaratır. Böyle bir durumda temel güdü "hayatta kalma" arzusudur. Hobbes'a göre bireyler, can güvenliklerini sağlamak için tüm hak ve özgürlüklerini mutlak bir egemene devretmeyi kabul ederler. Bu toplumsal sözleşme sonucunda oluşan devlete tam itaat şarttır; zira ancak mutlak otorite (Leviathan) insanları birbirine karşı koruyabilir ve barışı tesis edebilir. Hobbes, devletin ortaya çıkış sebebini güvenlik ihtiyacı ile açıklar ve devletin temel işlevinin de güvenliği sağlamak olduğunu belirtir. Onun ifadesiyle insanlar, "yaşamlarını korumak" amacıyla tüm haklarını devlete devrederek doğal haklarından feragat etmiş ve böylece kaos ortamından kurtulmuşlardır. Bu anlayışta özgürlük, güvenlik uğruna büyük ölçüde feda edilir; mutlak monarşi, Hobbes'a göre toplumsal düzenin bedeli olan meşru yönetim biçimidir.

Locke, Hobbes'un izinden giderek bir toplumsal sözleşme kuramı geliştirse de, insan doğasına ve devletin sınırlarına dair daha iyimser bir tablo çizer. Locke'a göre doğa durumundaki insanlar doğuştan hayat, hürriyet ve mülkiyet gibi doğal haklara sahiptirler. Doğa durumu mutlak bir kaos hali değildir; doğal yasa akıl yoluyla insanlar arasında belli ölçüde adalet ve düzen sağlar. Ancak bu durumda bile mülkiyetin güvence altına alın-

ması ve tarafsız bir yargılayıcının bulunmaması sorun yaratır. Locke, devletin ortaya çıkışını bir "güvenlik açığı" nedeniyle zorunlu görür: İnsanlar doğal haklarını (özellikle mülkiyetlerini) korumakta zorlandıkları için bir araya gelerek yönetme yetkisini ortaklaşa kurdukları bir otoriteye devrederler. Toplumsal sözleşmenin amacı, can, mal ve hürriyet haklarını daha iyi koruyacak bir siyasi otorite tesis etmektir. Locke, Hobbes'taki gibi mutlak değil, sınırlı bir hükümet tasavvur eder. Devlet, bireylerin rızasıyla kurulsa da, bu rıza şartlıdır: Yönetim, vatandaşların doğal haklarını koruduğu sürece meşrudur. Eğer devlet bu hakları ihlal ederse, toplum sözleşmesi bozulur ve halkın direnme/hükümeti değiştirme hakkı doğar. Locke, özellikle mülkiyet hakkı üzerinde durarak, liberal devlet anlayışının temelini atmıştır. Onun görüşünde devlet, bir yandan düzen ve güvenliği sağlarken öte yandan bireysel özgürlükleri ve mülkiyeti teminat altına almakla yükümlüdür – bu da güvenlik ve özgürlük arasında dengeli bir uzlaşma arayışını yansıtır.

Rousseau, *Toplum Sözleşmesi* (1762) adlı eserinde Hobbes ve Locke'tan farklı bir yaklaşım sergiler. Rousseau'ya göre insan, doğa durumunda özgür ve eşit olarak doğar; ancak medeniyetin ve özel mülkiyetin gelişmesiyle birlikte eşitsizlikler ve bağımlılıklar ortaya çıkar, böylece insanlar "her yerde zincire vurulmuştur" ifadesiyle belirttiği toplumsal kölelik durumuna girer. Rousseau, toplumsal sözleşme fikrini özgürlükle uyumlu hale getirmeye çalışır: Toplum sözleşmesi, bireylerin genel iradeyi oluşturmak üzere birleşmeleri demektir. Her birey, kendini tüm toplumla beraber ortak bir iradeye tabi kılarak aslında yalnızca kendine itaat etmiş olur. Bu sayede, Rousseau'nun iddiası, meşru siyasi otoritenin özgürlükle çelişmemesidir: "Genel irade"ye dayalı yasalar altında yaşayan bireyler, ortak iradenin ürünü olan yasalara uymakla kendi iradelerine uymuş sayılırlar. Rousseau, Hobbes'un güvenlik uğruna özgürlüğün feda edilmesi anlayışını eleştirir; Locke'un bireysel çıkarlara dayalı liberal düzenini de yeterli bulmaz. Onun modelinde egemenlik

halka aittir ve devredilemez; halk, doğrudan doğruya kendi ortak çıkarını (genel iradeyi) gözeten yasalar yapmalıdır. Özgürlük ve eşitlik, Rousseau'nun sözleşmesinde temel değerlerdir: Bireyler, sözleşmeyle kaybettikleri doğal özgürlüğün yerine, sivil özgürlüğü (yasalarla güvence altına alınmış özgürlük) ve ahlaki özgürlüğü kazanırlar. Rousseau'nun toplum sözleşmesi teorisi, demokratik bir cumhuriyet idealine işaret eder; devlet, halkın ortak iradesinin bir ifadesi olduğu ölçüde meşrudur. Bu nedenle Rousseau, toplumun devlete rızasının ancak halkın bizzat kendi kendini yönetmesiyle (veya en azından genel iradeyi temsil eden yasama organlarıyla) gerçekleşebileceğini savunur. Güvenlik ve özgürlük dengesinde Rousseau, özgürlüğü yeniden tesis etmeye çalışır: Devlet otoritesi, ortak iyiyi gerçekleştirdiği sürece bireylerin gerçek özgürlüğünün bir aracı haline gelir.

Özetle, toplum sözleşmecilerine göre devletin meşruiyeti toplumun rızasına dayanır; ancak bu rızanın dayandığı gerekçeler farklıdır. Hobbes *güvenliği* ve düzeni sağlama ihtiyacını vurgulayarak mutlak otoriteye cevaz verirken, Locke *doğal hakların korunmasını* merkeze alıp sınırlı ve rıza-odaklı bir yönetim önerir. Rousseau ise *özgürlük ve eşitlik* ideallerini yeniden kazanmak için halk egemenliğine dayalı bir sözleşme tasarlar. Üç düşünür de, bireylerin kendi aralarında yaptıkları sözleşme ile doğa durumundan çıkarak bir siyasi toplum kurduklarını, böylece devlete tabi olmanın ahlaki ve rasyonel temelini açıkladıklarını ileri sürer. Toplum sözleşmesi kuramları, modern devlet fikrini "yönetilenlerin rızası" ilkesi etrafında temellendirerek, toplum ve devlet ilişkisine yeni bir meşruiyet zemini kazandırmıştır.

Karl Marx: Tarihsel Materyalizm ve Sınıf Egemenliği Olarak Devlet

Karl Marx (ve çalışma arkadaşı Friedrich Engels), 19. yüzyılın ortasında toplum ve devlet ilişkisine ekonomik yapı ve sınıf çatışması perspektifinden yaklaşmıştır. Marx'ın tarihsel mater-

yalizm kuramına göre, tarihin itici gücü üretim biçimlerindeki değişim ve bu temelde ortaya çıkan sınıf mücadeleleridir. Toplumların yapısını ekonomik "altyapı" (üretim güçleri ve üretim ilişkileri) belirlerken, hukuk, siyaset ve ideoloji gibi "üstyapı" kurumları bu altyapıya uygun şekilde şekillenir. Bu bağlamda devlet, Marx için nötr veya tarafsız bir uzlaşma kurumu değil, toplumdaki egemen üretim ilişkilerinin bir ürünüdür ve hâkim sınıfın çıkarlarını yansıtır. Marx ve Engels ünlü *Komünist Manifesto*'da modern devletin sınıfsal karakterini çarpıcı bir ifadeyle dile getirirler: *"Modern devletin yürütme erki, bütün burjuvazinin ortak işlerini yürüten bir komiteden başka bir şey değildir."*. Bu söz, kapitalist toplumda devletin, burjuva sınıfının ortak çıkarlarını yönetmek ve korumak için işlev gören bir aygıt olduğunu belirtir. Gerçekten de Marx'a göre devlet, üretim araçlarına sahip olan egemen sınıfın (feodal toplumda toprak aristokrasisi, kapitalist toplumda burjuvazi) elinde, diğer sınıflar üzerinde bir tahakküm ve baskı aracıdır. Devlet otoritesi, "düzen" sağlama iddiasıyla ortaya çıksa da aslında mevcut mülkiyet ilişkilerini ve sınıf ayrıcalıklarını koruyup meşrulaştırır. Örneğin Marx, kapitalist düzende devletin yasalarının ve politikalarının, kapitalistlerin mülkiyet haklarını güvence altına alarak işçi sınıfının sömürüsünü devam ettirdiğini savunur. Bu nedenle hukuk düzeni ve "genel çıkar" söylemi aldatıcıdır; zira "her dönemin hâkim düşünceleri, o dönemin hâkim sınıfının düşünceleridir": Devletin ideolojisi de egemen sınıfın ideolojisidir.

Marx, *Alman İdeolojisi* (1846) adlı eserinde de devletin sivil toplumdan (yani ekonomik ilişkiler alanından) bağımsız düşünülemeyeceğini, devlet kurumlarının mevcut üretim tarzının devamına hizmet ettiğini belirtir. Ona göre kapitalizmde devlet, işçi sınıfına karşı burjuvazinin ortak çıkarlarını gözetir. Bu anlamda burjuva devlet, işçi sınıfını baskı altına almak için yasama, yürütme, ordu, polis gibi araçları kullanır ve mülkiyet düzenini güvence altına alır. Marx, kapitalist devleti "bir sınıfın

diğer sınıf üzerindeki örgütlü baskısı" olarak tanımlar. Ancak Marx'ın teorisinde devlet tamamen sınıfsal bir bakışla eleştirilirken, aynı zamanda dönüşebilir bir yapıdır: Sınıf mücadelesi sonucunda proletaryanın (işçi sınıfının) devrimiyle burjuva devleti yıkılabilir. Marx, bir süre "proletarya diktatörlüğü" denilen geçiş dönemiyle eski egemen sınıfın direnç odaklarını kırmayı, ardından sınıfların ortadan kalkmasıyla birlikte devletin de sönümleneceğini öngörür. Nihai hedef, sınıfsız bir topluma geçilince devlet adlı ayrı bir baskı aygıtına gerek kalmamasıdır.

Özetle, Marx'ın toplum-devlet ilişkisinde getirdiği yorum, devleti toplumsal çatışmanın bir ürünü ve aracı olarak görmesidir. Toplum, altyapıda çıkarları uzlaşmaz sınıflara bölünmüştür; devlet ise bu bölünmenin üzerinde yükselip görünüşte "ortak iyiliği" temsil etse de gerçekte egemen sınıfın egemenlik aracıdır. Bu analiz, devletin meşruiyetini ve işlevini anlamak için ekonomik temeli incelemek gerektiğini savunur. Marx'ın görüşleri 19. ve 20. yüzyılda pek çok düşünürü etkilemiş, özellikle de devletin ideolojik işlevlerine dair sonraki tartışmalara (örneğin Gramsci ve Althusser'in teorilerine) zemin hazırlamıştır.

Max Weber: Meşru Egemenlik Tipleri ve Modern Bürokratik Devlet

Max Weber (1864-1920), toplum ve devlet ilişkisini anlamak için Marx'tan farklı bir yaklaşım getirmiş, meşruiyet kavramına ve otorite tipolojisine odaklanmıştır. Weber'in tanımına göre devlet, şiddet tekelini elinde tutan bir egemenlik yapısıdır. Ünlü tanımlamasıyla: *"Devlet, belli bir toprak parçası üzerinde fiziksel şiddetin meşru kullanım tekeline (başarıyla) sahip olan insan topluluğudur."* Bu yaklaşım, devletin ne yapması gerektiğinden ziyade nasıl bir araçla ayırt edildiğini ortaya koyar: Devleti, sosyolojik olarak diğer toplumsal organizasyonlardan ayıran şey, meşru şiddet tekelidir. Yani devlet, toplumda zor kullanma yetkisini meşru görülen tek otorite olarak tekelleştirir; diğer tüm kişi ve grupların bu yetkisi ya yoktur ya da devletin iznine tabidir.

Weber ayrıca insanların devlet otoritesine neden itaat ettiğini açıklamak için meşru egemenlik tipleri üzerinde durur. Ona göre üç temel meşru otorite biçimi vardır: Geleneksel otorite, meşruiyetini kadim geleneklerden ve alışkanlıklardan alır (örneğin monarşilerde hanedanın tarihi hak iddiası veya patriyarkal yönetim). Karizmatik otorite, liderin istisnai kutsallığına, kahramanlığına veya çekiciliğine duyulan inançtan doğar (peygamberler, devrimci liderler veya karizmatik diktatörler bu tipe girer). Yasal-Rasyonel otorite ise yazılı kural ve yasaların meşruiyetine dayanır; burada otorite, kişilere değil bürokratik usullere ve hukuk düzenine bağlıdır. Weber'e göre modern çağdaş devlet esas olarak yasal-rasyonel otorite tipine uygundur. Modern toplumlarda insanlar, bir kişiye değil kanunlara itaat eder; devlet memurları ve yöneticiler de şahsi karizmalarıyla değil, yasal yetkilerle donatıldıkları için otorite sahibidir. Bu, modern devlette yönetimin nesnel kurallar ve hukuk temelinde işlemesini sağlar.

Weber, modern devleti incelerken bürokrasi kavramına özel bir önem verir. *Ekonomi ve Toplum* adlı eserinde ideal tipik bürokrasi modelini ayrıntılandıran Weber, modern devletlerin giderek artan bir ölçüde bürokratikleştiğini söyler. Bürokrasi, Weber'e göre, yasal-rasyonel otoritenin en saf kurumsal biçimidir: Belirli bir hiyerarşi içinde uzmanlaşmış memurlar, yazılı kurallara göre iş görürler; görev tanımları nettir, liyakat esasına dayanır ve gayrişahsidir. Bu yönetim tarzı, verimlilik ve öngörülebilirlik açısından çok etkilidir. Weber *"bürokratik devlet düzeninin, çağdaş devleti en ileri ve rasyonel biçimde temsil ettiğini"* belirtir. Gerçekten de modern ulus-devletler, merkezi idarelerini bürokratik kurumlar aracılığıyla yürütür: Devlet mekanizması, yasa koyucu meclisler, bakanlıklar, yargı organları ve silahlı kuvvetler gibi kurumsal yapılarla, formel prosedürler çerçevesinde işler. Bu yapı, Weber'in deyimiyle bir "demir kafes"e de dönüşebilir; çünkü bürokrasinin kuralcılığı bireysel yaratıcılığı sınırlayabilir. Fakat yine de modern toplumda başka bir düzenleyici ilke, Weber'e göre, mevcut değildir.

Weber ayrıca modern devletin oluşumunu tarihsel bir süreç içinde değerlendirir. Orta Çağ'ın feodal-dağınık iktidar yapılarından, modern merkezi ulus-devletlere geçişte, merkezileşmiş egemenlik fikri önem kazanmıştır. Avrupa'da mutlak monarşiler döneminde krallar, feodal beylerin güçlerini merkeze çekerek modern devletin temellerini attılar. Egemenliğin giderek tek elde toplanması, sınırları belirli topraklar üzerinde tek bir yüksek iktidarın ortaya çıkması modern devletin ayırt edici özelliğidir. Weber, bu süreci ekonomik (kapitalizmin yükselişi) ve toplumsal gelişmelerle (şehirleşme, sekülerleşme) de ilişkilendirir. Ona göre modern kapitalizmin gerektirdiği hesaplanabilir hukuk düzeni ve öngörülebilir bürokratik yönetim, modern devletin gelişimini desteklemiştir.

Özetlemek gerekirse, Weber toplum-devlet ilişkisini otorite ve meşruiyet ekseninde analiz eder. Toplumdaki bireyler ya da gruplar, devlete itaat ederken bunu belirli bir meşruiyet inancıyla yaparlar: Bu inanç gelenekten, karizmadan veya hukuktan kaynaklanabilir. Modern toplumda ise hukuki-rasyonel otorite baskındır; insanlar devletin emirlerine, onların yasal olarak oluşturulmuş ve genel kurallara uygun emirler olduğu için uyarlar. Devlet, bu meşruiyet zemini sayesinde toplumu yönetme gücünü sürdürür. Weber'in bürokrasi vurgusu da, modern devletin toplumla ilişkisini anlamada kritik bir kavram sunar: Resmi görevler ve kurallar ağı, toplumu idare eden devlete bir devamlılık, düzenlilik ve tarafsızlık görüntüsü kazandırır. Böylece Weberci perspektifte devlet, bir sınıfın aracı olmaktan ziyade, yasal otoritenin cisimleşmiş hali ve rasyonel yönetim aygıtı olarak belirir. Bu da modern toplumda devletin meşruluğunun, onun hukuki yapısı ve bürokratik işleyişinden türediği anlamına gelir.

Antonio Gramsci: Hegemonya, Sivil Toplum ve Devlet

Antonio Gramsci (1891-1937), Marksist geleneği İtalyan tecrübesiyle harmanlayarak, devlet ile toplum arasındaki ilişkiye

yeni kavramlar kazandırmıştır. Gramsci özellikle hegemonya kavramıyla tanınır ve devlet analizinde sivil toplum ile politik toplum ayrımını vurgular. *Hapishane Defterleri*'nde Gramsci, devleti yalnızca zor kullanma aygıtı olarak görmenin eksik olduğunu, kapitalist toplumlarda egemen sınıfın rıza yoluyla da hakimiyet kurduğunu belirtir. Onun formülasyonuyla devlet, "zoru ve rızayı birleştiren" bir kompleks yapıdır. Bu bağlamda Gramsci, politik toplum (devletin hükümet, ordu, polis, yasalar gibi kurumlarla görünen, cebir uygulayan yüzü) ile sivil toplum (okullar, kiliseler, sendikalar, medya gibi kurumların bulunduğu, ideolojilerin ve kültürel yaşamın alanı) arasında ayrım yapar. Politik toplum doğrudan tahakküme (zora) dayanır; devlet gerektiğinde baskı araçlarını (örneğin polisiye önlemler, askeri güç) kullanarak düzeni sağlar. Sivil toplum ise hegemonyanın alanıdır, yani egemen sınıfın kültürel ve ideolojik liderlik kurduğu, halkın rızasını imal ettiği alandır. Gramsci için gerçek anlamda istikrarlı bir egemenlik, sadece zora dayanarak sürdürülemez; egemen sınıf, kendi dünya görüşünü ve değerlerini toplumun geniş kesimlerine benimseterek "aydınların ve sivil kurumların desteğiyle" bir onay üretir.

Hegemonya, Gramsci'nin tanımıyla, bir sosyal grubun (örneğin burjuvazinin), toplumun diğer kesimlerinin rıza ve onayıyla lider konumuna yükselmesidir. Bu, kaba kuvvet kullanımından ziyade entelektüel ve ahlaki önderlik yoluyla gerçekleşir. Örneğin burjuvazi, sadece devletin polis ve mahkemeleriyle işçi sınıfını baskılamaz; aynı zamanda eğitim sistemi, din, popüler kültür ve medya aracılığıyla kendi değerlerini "norm" haline getirir ve böylece geniş kitlelerin onayını kazanır. Gramsci der ki: Egemen sınıf, sivil toplumda hegemonya kurarak, kendi görüşlerinin "sağduyu" gibi algılanmasını sağlar ve böylece insanlar mevcut düzene gönüllü olarak katlanır hale gelirler. Ancak bu hegemonya hiçbir zaman tamamen "zor"dan bağımsız değildir. Devletin zora dayalı aygıtları, hegemonya krize girdiğinde veya rızanın çözüldüğü anlarda devreye sokulur. Gramsci bunu

"zoru geri plana iten, onu gizleyen hegemonya" şeklinde açıklar. Yani normal koşullarda ideolojik hegemonya ön plandadır ve toplum, iktidarın baskıcı yüzünü fazla hissetmez; ama egemen ideoloji ciddi bir meşruiyet krizi yaşarsa, devlet orduyu ya da polisi sahneye sürerek durumu kontrol altına almaya çalışır. Bu nedenle Gramsci, devleti "zora dayalı egemenlik + hegemonya" olarak tanımlar: Hegemonya, sivil topluma; zor ise devlete özgüdür ve ikisi bir arada çalışır.

Gramsci'nin bu kavramlaştırması, sivil toplumun stratejik önemini ortaya koyar. Ona göre Batı'nın gelişmiş kapitalist toplumlarında, egemen sınıf köklerini sivil topluma derinlemesine yaymıştır; bu nedenle devrimci bir değişim için sadece devletin zor aygıtlarını hedef almak (yani sadece politik toplumda "cephe savaşı" vermek) yeterli değildir. Bunun yerine, "mevzi savaşı" denilen uzun soluklu bir kültürel mücadele ile sivil toplumda yeni bir hegemonya inşa etmek gereklidir. Örneğin işçi sınıfı veya devrimci hareket, sendikalar, partiler, basın-yayın organları, okullar vb. aracılığıyla kendi karşı-hegemonik değerlerini yaygınlaştırarak toplumsal rıza kazanmalıdır. Gramsci, Rusya gibi "Doğu" toplumlarında devletin sivil toplum karşısında daha tek başına ve güçlü olduğunu, oysa Batı Avrupa'da sivil toplumun kalenin dış surları gibi devleti koruduğunu belirtir. Bu nedenle Batı'da devleti ele geçirmek için önce sivil toplum cephesinde hegemonya mücadelesini kazanmak gerekir (örneğin işçi sınıfının kendi aydınları ve örgütleriyle topluma nüfuz etmesi).

Gramsci'nin toplum-devlet ilişkisine en önemli katkılarından biri de entellektüellerin rolü ve kültürel hegemonya kavrayışıdır. Ona göre her egemen sınıf, kendi organik aydınlarını yaratır ve bunlar aracılığıyla kendi dünya görüşünü genel geçer "kültür" haline getirir. Örneğin burjuva aydınlar (yazarlar, akademisyenler, din adamları vs.), mevcut düzeni doğal ve kaçınılmaz gösteren fikirleri yayarlar. Devlet, sadece yasa ve zorla değil, bu aydınların hegemonyası sayesinde yönetir. Dolayısıyla

devletin yönetme kapasitesi, toplumu sadece emir-komutayla denetlemesinde değil, toplumun rızasını kazanmasında yatar.

Özetle, Gramsci devlet ile toplum arasındaki ilişkiyi, iktidarın iki yüzü üzerinden anlamamızı sağlar: Zor ve rıza. Toplum, egemen ideoloji tarafından kuşatıldığı ölçüde devlete rıza gösterir; devlet de bu rızayı üretmek için sivil toplumda hegemonya tesis etmeye çalışır. Gramsci, Marksist teoriye devletin kültürel/ideolojik boyutunu ekleyerek, salt ekonomik determinizmi aşan bir perspektif sunmuştur. Bu perspektifte sivil toplum, devletin dışında ve karşısında bir alan olmakla birlikte, aynı zamanda devletin egemenliğini tamamlayan bir alandır. Böylece toplum-devlet ilişkisi dinamiğinde, insanların gönüllü onayı (hegemonya) ile devletin zor monopolü (tahakküm) bir arada düşünülmelidir. Gramsci'nin hegemonya kuramı, daha sonra Althusser gibi düşünürlerin ideoloji ve devlet aygıtları analizine de ilham vermiştir.

Louis Althusser: Devletin İdeolojik ve Baskı Aygıtları

Louis Althusser (1918-1990), Marx'ın devlet kuramını yapısalcı bir bakış açısıyla yeniden yorumlayarak, devletin işleyişinde ideolojinin rolünü vurgulamıştır. 1970 tarihli ünlü makalesi "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları"nda Althusser, Marx'ın daha ziyade devletin bir baskı aracı oluşuna odaklanan yaklaşımını genişleterek, devletin iki tür aygıtı olduğunu öne sürer: Baskı aygıtları ve ideolojik aygıtlar. Devletin baskı aygıtı (DBA), hükümet, ordu, polis, mahkemeler, hapishaneler gibi, doğrudan devletin denetiminde olan, birleşik ve örgütlü kurumlardır. Bu aygıt, gerektiğinde fiziksel zora başvurarak egemen sınıfın çıkarlarını korur; örneğin grev yapan işçilere polisiye müdahale, ya da yasalar yoluyla cezalandırma bu kategoriye girer. Marx'ın klasik teorisinde devlet denince ilk akla gelen, bu baskı aygıtıdır: Devlet, "meşru şiddet tekelini" kullanarak hükmeder.

Althusser'in yeniliği ise, Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA) adını verdiği ikinci grubu analize dahil etmesidir. İdeolojik

devlet aygıtları, bir bütün olarak devletin resmi parçası gibi görünmeyen, hatta bir kısmı özel alanda yer alan kurumlardır: Okullar, aile, din (kilise), medya, sendikalar, kültürel kuruluşlar vb. gibi toplum içinde birçok farklı ideolojik kurum bu kapsama girer. Bu aygıtlar, görünürde "apolitik" veya "sivil toplum"un parçası olmalarına rağmen, işlevsel olarak egemen ideolojiyi yeniden üretme görevini görürler. Althusser'e göre her toplumda egemen üretim tarzının devamlılığı, sadece devletin baskı uygulamasına değil, aynı zamanda bu ideolojik aygıtlar aracılığıyla insanların gönüllü itaate hazır hale getirilmesine bağlıdır.

Althusser, devletin bu iki aygıtının (baskı ve ideoloji) birbirinden tam ayrılmadığını, fakat işlevsel olarak farklı olduklarını belirtir. Baskı aygıtı, tek bir merkezi güç olarak işler ve temel yöntemi zordur (ikincil olarak ideoloji de kullanabilir); ideolojik aygıtlar ise çoklu ve dağınıktır, toplumsal hayatın çeşitli alanlarına yayılır ve temel olarak ideolojik yöntemlerle, yani insanların zihnine hitap ederek çalışır. Örneğin okul sistemi, Althusser'e göre, en önemli ideolojik aygıtlardan biridir: Okul, sadece bilgi öğretmez, aynı zamanda itaatkâr yurttaşlar ve iş disiplinine sahip işçiler yetiştirir. Sabah zilinin çalmasıyla derse giren, otoriteye (öğretmene) saygı duyan, kurallara uyan çocuklar, ileride fabrikada saat zilinde çalışmaya başlayan ve patron otoritesine boyun eğen işçilere dönüşürler – bu süreçte ideoloji, görünmez bir disiplin mekanizması olarak işlemiştir. Benzer şekilde medya, egemen dünya görüşünü normalleştirip yaygın kabul gören "doğru" fikirler haline getirir; din, müminlere itaat ve sabrı telkin ederek dünyevi düzene rıza gösterilmesini sağlar; aile, çocuklara daha ilk yaşlardan itaat kültürünü aşılar vb.

Althusser, ideolojinin bireyleri nasıl etkilediğini "özne kılma" kavramıyla açıklar: İdeoloji, bireylere seslenir ve onları çağırır; bireyler de bu çağrıya uyarak kendilerini ideolojinin öngördüğü birer "özne" olarak kurarlar. Örneğin bir vatandaşa sürekli "yurtsever, kanunlara saygılı, çalışkan olmalısın" denirse (doğrudan veya dolaylı olarak), kişi kendini bu rolleri zaten

yerine getirmesi gereken bir özne olarak görmeye başlar. Bu süreç, zorlama olmaksızın, bireyin "kendi isteğiyle" düzene entegre olmasını sağlar.

Althusser'in toplum-devlet ilişkisindeki bu analizi, Marx'ın "altyapı belirleyicidir" tezini tamamen reddetmez, fakat üstyapının (özellikle ideolojinin) göreli özerkliğini vurgular. Egemen sınıf, sadece mülkiyet ilişkileriyle değil, ideolojik hegemonyasını sürdürerek de toplumu kontrol eder. Devlet ise bu ideolojik ve baskıcı aygıtların toplamından oluşur: Bir yandan ceberut yüzüyle (polis, ordu vs.) gerektiğinde gücünü gösterir; öte yandan okullar ve medya gibi aygıtlarla kendini haklı ve gerekli gösterir.

Althusser'e göre modern kapitalist toplumlarda özellikle eğitim sistemi, birincil ideolojik aygıttır ve kuşaklar arası ideolojik yeniden üretimi sağlar. İdeolojik aygıtlar sayesinde, mevcut üretim ilişkileri normal ve değişmez görülür; işçiler, kapitalist düzende itaatkâr şekilde çalışmanın "doğal" olduğunu içselleştirir; vatandaşlar, devlet otoritesine ve yasalarına uymanın "doğru" olduğuna inanır. Böylece toplum, büyük oranda rıza temelinde yeniden üretilir.

Özetle, Althusser, toplum-devlet ilişkisini anlamak için ideolojinin yapısal işlevine dikkat çeker. Toplumdaki bireyler, yalnızca devletin zorlayıcı gücüyle değil, fakat günlük hayatın her alanına nüfuz eden ideolojik pratiklerle de devlet otoritesine bağlanırlar. Devlet, yalnızca polis copuyla değil, okul müfredatıyla, dini vaazla, televizyon programıyla da hükmeder. Bu bakış açısı, Gramsci'nin hegemonya kavramına benzer şekilde, insanların devlete ve düzene "rıza göstermelerini" sağlayan mekanizmaları analiz etmesi bakımından önemlidir. Sonuçta Althusser, Marx'ın "devlet, egemen sınıfın baskı aracıdır" önermesini genişleterek, "devlet, egemen ideolojinin de taşıyıcısıdır" demiş olur. Toplum ve devlet ilişkisi böylece çift yönlü hale gelir: Devlet, toplumu sadece baskıyla değil, ideolojik şekillendirmeyle de kuşatır; toplum üyeleri de, ideolojik aygıtlar aracılığıyla devletin beklentilerine uygun özneler haline gelirler.

Michel Foucault: İktidarın Mikro Analizi, Disiplin ve Biyopolitika

Michel Foucault (1926-1984), modern toplum ve devlet ilişkisine dair son derece özgün bir yaklaşım geliştirmiş, iktidar kavramını hukuk, sınıf veya ideolojiden farklı bir düzlemde ele almıştır. Foucault, iktidarı sadece devlet kurumlarında merkezi olarak bulunan bir şey olmaktan ziyade, toplumun her hücresine yayılmış bir ilişki ağı olarak görür. "İktidar her yerdedir" derken kastettiği, iktidarın bireyler arası ilişkilerden kurumların işleyişine kadar mikro düzeyde incelenmesi gerektiğidir. Bu bağlamda Foucault, modern devleti anlamak için disiplin mekanizmalarına ve biyopolitika kavramına odaklanır.

Foucault'nun *Disiplin ve Ceza* (1975) eserinde incelediği üzere, 18. ve 19. yüzyıllarda modern toplumlar, insanların bedenlerini ve davranışlarını ince ince terbiye eden yeni bir iktidar teknolojisi geliştirmiştir. Bu disipliner iktidar, okul, kışla, fabrika, hastane, hapishane gibi kurumlardaki gözetim ve eğitim yöntemleriyle işler. Foucault, pre-modern dönemde egemenin iktidarının yaşam ve ölüm üzerinde gösterişli cezalarla (örneğin halka açık idamlar, işkenceler) tezahür ettiğini; modern dönemde ise iktidarın daha "sessiz" ama kapsamlı bir biçime büründüğünü belirtir. Cezalar, artık bedeni yok etmeye değil, ıslah etmeye ve disipline etmeye yöneliktir. Bu dönüşüm, modern kapitalizmin ihtiyaçlarıyla da ilgilidir: Sanayi toplumu, yararlı ve itaatkâr işgücüne ihtiyaç duyar. Dolayısıyla iktidar, insanların bedenlerini "itaatkâr, uysal bedenler" haline getirmek için işe koyulur. Disiplin, bedenleri belirli bir düzene sokmak, onlara üretken beceriler kazandırmak, aynı zamanda da onları sürekli denetime açık kılmak demektir. Foucault, örnek olarak Panoptikon modelini kullanır: Mimar Bentham'ın tasarladığı panoptikon hapishanesi, merkezi bir gözetleme kulesi ve etrafında hücrelerden oluşur; mahkûmlar, her an izlenebilecekleri hissiyle *kendiliklerinden* disipline olurlar. Modern toplum da bir bakıma panoptikandır – insanlar, okulda, işyerinde, şehir-

de sayısız görünmez mekanizma ile izlenir, kayıt altına alınır ve normlara uymaya koşullandırılır. Böylece iktidar, yalnızca zorla dayatılmaz; bireylerin zihnine ve bedenine nüfuz ederek onları istenen kalıba sokar. *"Normal"* ve *"anormal"* kavramları, bu disiplin sayesinde tanımlanır ve anormaller düzeltilmeye (ya da tecrit edilmeye) tabi tutulur. Kısaca, Foucault'ya göre modern devlette iktidar, yurttaşların bedenlerini okulla, kışlayla, hapishaneyle, hastaneyle kuşatır; onları faydalı, uysal ve "normale uygun" bireyler haline getirir.

Foucault'nun diğer önemli katkısı, biyopolitika (biyo-iktidar) kavramıdır. *Güvenlik, Toprak, Nüfus* başlıklı derslerinde ve *Cinselliğin Tarihi*'nde geliştirdiği bu fikir, iktidarın 18. yüzyıldan itibaren yeni bir boyuta geçişini anlatır. Biyoiktidar, kelime anlamıyla *"biyolojik hayat üzerindeki iktidar"* demektir ve devletin sadece bireyler üzerinde değil, nüfus düzeyinde kontrol uygulamasıyla ilgilidir. Sanayi devriminin ve modern ulus-devletlerin yükselişiyle birlikte, devletler nüfuslarının refahı, sağlığı, doğum oranları, yaşam süresi, hastalıkların kontrolü gibi konularla ilgilenmeye başlamıştır. Foucault der ki: Modern devletin amacı, "bedenlerin zaptedilmesi ve nüfusun kontrol altına alınması"dır; bunu sağlamak için ise sayısız teknik geliştirilmiş, özellikle istatistik, tıp, hijyen, şehir planlaması, sigortacılık gibi alanlar kullanılarak toplum üzerinde düzenleyici bir denetim kurulmuştur. Örneğin 18. ve 19. yüzyıllarda hükümetler, aşı kampanyaları, karantinalar, sağlık politikaları uygulayarak nüfusun genel sağlığını iyileştirme ve çalışma kapasitesini artırma peşine düşmüşlerdir. Nüfus sayımları yapılmış, doğum ve ölüm oranları takip edilmiş, kentlerin su ve kanalizasyon sistemleri düzenlenmiştir. Bütün bunlar, iktidarın klasik *"öldürme veya cezalandırma"* yetkisinin ötesine geçip, *"yaşatmak ve korumak"* yönünde evrilmesidir. Foucault bunu "iktidarın öldürme stratejisinden yaşatma stratejisine geçişi" olarak tanımlar. Egemen, eskiden hükmetme hakkını bir canı almakta gösterirken, modern iktidar hükmetme yetisini hayatı optimize etmekte göste-

rir: Nüfusu sağlıklı tutmak, çoğaltmak, verimli kılmak iktidarın hedefi haline gelir.

Biyopolitik iktidarın arkasındaki mantık "güvenlik" söylemiyle de bağlantılıdır. Devlet, nüfusu korumak adına çeşitli düzenlemeler yaparken (örneğin salgın hastalıklara karşı tedbirler, gıda güvenliği yasaları, nüfus planlaması), aslında hem koruyucu hem de kontrol edici bir rol üstlenir. Foucault, modern yönetim sanatını "yönetimsellik" (*governmentality*) kavramıyla açıklar: Bu, nüfusun istatistiksel verilerle izlenmesi, risklerin hesaplanması ve sosyal yaşamın teknik bilgiler ışığında düzenlenmesi anlamına gelir. Örneğin suç oranlarını düşürmek için şehirlerin aydınlatılması, eğitimin yaygınlaştırılması veya "tehlikeli" kabul edilen grupların (akıl hastaları, serseriler vb.) kurumlara kapatılması gibi uygulamalar, hep nüfusu daha sağlıklı ve düzenli hale getirme amacını taşır. Böylece iktidar, bir bakıma "çoban" rolüne bürünür: Sürüyü güder, korur ama aynı zamanda istatistiksel yöntemlerle yönetir. Foucault'ya göre bu biyoiktidar teknolojisi, modern ulus-devletin ve kapitalizmin ortaya çıkışında kilit önemdedir. Zira bu sayede işgücü çoğalmış, yaşam standartları yükselmiş, devlet nüfusunun gücünü seferber edebilmiştir.

Foucault, disiplin ile biyopolitika kavramlarını birlikte düşünür: Disiplin, bireysel bedenleri hedef alırken; biyopolitika, bir anlamda *"toplumsal beden"* olan nüfusu hedef alır. İkisi de modern iktidarın, toplumu şekillendirme yollarıdır. Disiplin insana mikro düzeyde işlerken (örneğin bir öğrencinin her gün belli saatte derse girmesi, bir askerin her sabah talim yapması), biyopolitika makro düzeyde işler (yeni doğan sayısını arttırmaya yönelik teşvikler, yaşlı nüfusun bakım politikaları, toplumu salgınlara karşı aşılamak vs.). Sonuçta modern devlet hem bireyi hem kitlesel yaşam süreçlerini kontrol altına alır. Foucault'nun bu analizi, toplum-devlet ilişkisine dair geleneksel egemenlik kuramlarından oldukça farklıdır: Ona göre iktidar, sadece yasalar koyup yasaklar getiren ve itaat talep eden bir

şey değil; aynı zamanda üreten, dönüştüren, normalleştiren bir şeydir. İktidar bilgiyle el ele gider – örneğin tıp bilimi insanların neyin sağlıklı neyin sapkın olduğunu tanımlar, bu bilgi devlet politikalarına yansır; pedagojik bilgi "normal çocuk" tanımını yapar, okullar bu normu uygular, vb. Dolayısıyla modern toplumda devlet iktidarı, bir bakıma "bilimsel" ve "hummalı" bir faaliyete dönüşmüştür: Sürekli sayar, kayıtlar tutar, kıyaslar, düzenler, müdahale eder.

Foucault'nun perspektifinde toplum-devlet ilişkisi, sabit bir sözleşme ya da tek yönlü bir tahakküm şeklinde değil; aksine karmaşık güç ilişkilerinin kesişim alanı olarak belirir. Devlet, bu güç ilişkilerinin merkezi bir düğümüdür ama tek kaynağı değildir. İktidar, ailede, okullarda, hastanelerde de dolaşır; bireyler iktidarın hem taşıyıcısı hem hedefidir – örneğin öğretmen öğrenciyi disipline ederken iktidar uygular, ama kendisi de müfredat ve mevzuat tarafından disipline edilmektedir. Toplum bu anlamda, iktidarın hem alıcısı hem üreticisidir. Foucault, klasik anlamda bir "devlet teorisi" sunmaz; hatta devleti özgül bir analiz birimi olmaktan çıkarıp, iktidarın somut işleyiş tekniklerine odaklanır. Bu nedenle Foucault'ya göre "iktidar her yerde"dir: Sadece devlette ya da hukuki yapılarda değil, en mikro insan ilişkilerinde bile iktidar dinamikleri vardır.

Sonuç olarak Foucault, modern dönemde toplum ve devlet arasındaki ilişkiyi iktidar teknolojileri ışığında yeniden düşünmemizi sağlar. Toplum, devletin uyguladığı disiplin ve biyopolitik stratejiler sayesinde belli bir düzene kavuşur; devlet ise toplumun en mahrem alanlarına kadar nüfuz eden ince iktidar ağları sayesinde süreklilik kazanır. Bireyler, bu süreçte hem iktidarın konusu (nesnesi) hem de taşıyıcısı (öznesi) haline gelirler – örneğin kendi kendini denetleyen, kurallara uyan "itaatkâr bedenler" ve "normal vatandaşlar" olarak. Foucault'nun çalışmaları, iktidarın sadece yukarıdan dayatılan değil, aynı zamanda aşağıdan üretilen bir olgu olduğunu göstererek toplum-devlet ilişkisinin tek yönlü bir tahakküm olmadığına dik-

kat çeker. Devlet, Foucault'cu bakışta, disiplinci kurumlar ve düzenleyici politikalar bütünüdür; toplumu biçimlendiren ama aynı zamanda ondan sürekli yeniden doğan bir iktidar matrisi gibidir. Bu yönüyle Foucault, toplum ve devlet ilişkisine dair özgün bir kuramsal çerçeve sunar ve özellikle günümüz toplumlarında iktidarın inceltilmiş biçimlerini anlamamız için önemli kavramlar geliştirmiştir.

Sonuç

İbn Haldun'dan Foucault'ya uzanan bu kuramsal yolculuk, toplum-devlet ilişkisinin tek bir teorik kalıba sığmadığını, her dönemin koşullarına ve düşünürlerin perspektiflerine göre farklı boyutlar kazandığını göstermektedir. İbn Haldun, Ortaçağ İslam dünyasında devletin toplumsal kökenini açıklarken, asabiyet ve ümran kavramlarıyla devletin dinamik ve döngüsel doğasını vurgulamıştır. Toplum sözleşmecileri (Hobbes, Locke, Rousseau), erken modern Avrupa'da devletin meşruiyetini bireylerin rızasına dayandırarak güvenlik, özgürlük ve eşitlik meselelerini tartışmış; böylece devlet ile toplum arasındaki bağın akdi (sözleşmeye dayalı) niteliğini öne çıkarmışlardır. Marx, sanayi kapitalizminin içinden topluma baktığında, devletin sınıf egemenliğinin bir aracı olduğunu söyleyerek ekonomik altyapı ile siyasi üstyapı arasındaki bağı kuvvetle çizmiştir. Weber, modern bürokratik devletin yükseldiği çağda meşruiyet ve rasyonalite kavramlarını gündeme getirip, devlet otoritesinin toplumsal meşruiyet temellerini üç ideal tipte çözümlemiştir; özellikle yasal-rasyonel otorite analiziyle modern devletin toplum karşısındaki konumunu hukukilik ve bürokratik akıl ekseninde açıklamıştır. Gramsci, kapitalizmin gelişmiş olduğu bir dönemde devletin yalnız cebirle değil kültürel hegemonya ile de hükmettiğini belirterek, sivil toplumun devlet egemenliğindeki kritik rolüne ışık tutmuştur. Althusser, benzer bir çizgide, devletin ideolojik aygıtlarını tanımlayarak, toplumun devlet tarafından nasıl yeniden üretildiğini kavramsallaştırmıştır. Son

olarak Foucault, post-endüstriyel toplum eşiğinde iktidarı devletle özdeşleştirmeyi reddedip, disiplin ve biyopolitika kavramlarıyla modern devletin toplumu nasıl mikro düzeyde biçimlendirdiğini analiz etmiştir.

Tüm bu teorik çabalar, farklı dönemlerde kaleme alınmış olsalar da ortak bir soruya cevap arar: İnsan toplulukları, kendilerini yöneten iktidar düzeniyle nasıl bir ilişki içindedir? İbn Haldun'un cevabı, bu ilişkinin ardındaki motor gücün sosyal dayanışma (asabiyet) olduğu yönündedir. Toplum sözleşmecilerinki, bu ilişkinin bilinçli bir anlaşma ve rıza temelinde kurulduğudur. Marx'ın cevabı, ilişkiyi belirleyenin üretim sistemi ve sınıf çıkarları olduğunu, devletin bu ilişkide baskıcı bir hakem rolü üstlendiğini söyler. Weber, meşruiyet inançlarına vurgu yaparak, toplumun devlet otoritesini meşru gördüğü ölçüde itaate hazır olduğunu belirtir. Gramsci ve Althusser, bu meşruiyetin nasıl ideolojik olarak örüldüğünü, kültür ve eğitim yoluyla insanların devlet egemenliğine "rıza gösterir" hale geldiğini açıklar. Foucault ise ilişkiyi ne yalnızca rızaya ne sadece zorbalığa indirger; onu disipliner pratikler ve biyopolitik düzenlemeler ağında çözerek, modern devlet-toplum ilişkisinin nüfuz edici ve üretken yönünü gösterir.

Bu teorilerin her biri, kendi bağlamlarında, toplum ve devlet arasındaki etkileşimin farklı bir boyutunu aydınlatır. Sonuçta toplum-devlet ilişkisi, tarihsel, ekonomik, kültürel ve ideolojik boyutları olan çok katmanlı bir olgudur. Akademik literatürde bu ilişkileri açıklayan modeller, basitten karmaşığa doğru evrilmiş; dinamik güç unsurlarını hesaba katarak zenginleşmiştir. İbn Haldun'dan modern döneme uzanan fikir silsilesi, bizlere devletin toplumsal temellerini ve toplum üzerindeki etkisini anlamada geniş bir perspektif sunar. Bu perspektif, günümüzün karmaşık dünyasında da geçerliliğini korur: Devletler hala asabiyet benzeri aidiyet duygularına ihtiyaç duyar, hala güvenlik ve özgürlük dengesini tartışır, hala sınıf çıkarları ve bürokratik rasyonaliteyle maluldür, hala hegemonik kültürler ve ideolo-

jik aygıtlar üretir ve belki her zamankinden fazla, disiplin ve biyopolitika teknikleriyle toplumları düzenlemeye çalışır. Dolayısıyla bu kuramlar, tarihsel önemlerinin yanı sıra, modern toplumlarda devletin rolü ve sınırları üzerine düşünmek için de bizlere değerli kavramsal araçlar sağlamaktadır.

Devletin toplumsal temellerine dair düşünceler, farklı kuramsal geleneklerde birbirini tamamlayan bir bütünlük içinde okunabilir. İbn Haldun, devletin kaynağını "asabiyet" kavramıyla açıklayarak, toplumsal dayanışma ve ortak aidiyet duygusunun siyasal örgütlenmeyi mümkün kıldığını savunur. Marx ise devleti, üretim ilişkilerinin bir ürünü olarak görür; egemen sınıfın çıkarlarını koruyan bir aygıt olarak tanımlar. Toplum sözleşmecileri —Hobbes, Locke ve Rousseau— içinse devlet, bireylerin özgür iradeleriyle kurdukları kolektif bir sözleşmenin ifadesidir. Buna karşılık, Weber'den Foucault'ya uzanan diğer yaklaşımlar, devletin ve yönetici sınıfların toplum üzerinde nasıl bir tahakküm mekanizması kurduğunu çözümlemeye yönelir. Tüm bu perspektifler bir araya getirildiğinde, toplum ve devlet ilişkisi tek yönlü bir hiyerarşi değil, karşılıklı etkileşimle şekillenen diyalektik bir süreç olarak belirir. Toplum, başlangıçta devleti kuran ve meşruiyet kazandıran özne konumundayken, devlet kurulduğu andan itibaren toplumu denetleyen, biçimlendiren ve yeniden üreten bir yapıya dönüşür.

2. TARİHSEL ARKAPLAN ve DEVLETİN TEMELLERİ

Orta Doğu Toplumlarının Sosyal ve Siyasal Yapısı

İbn Haldun, Orta Doğu toplumlarının sosyolojik ve antropolojik temellerini en derinlikli biçimde ele alan düşünürlerden biridir. Özellikle «Mukaddime» adlı eserinde geliştirdiği teoriler, bu bölgenin toplumsal yapısını anlamak için eşsiz bir çerçeve sunar. Ona göre Orta Doğu toplumlarının temel yapısı, asabiyet kavramı etrafında şekillenir. Asabiyet, bir topluluğun ortak soy, kültür ve çıkarlar etrafında geliştirdiği dayanışma ruhudur. Bu kavram hem kabile toplumlarının iç dinamiklerini hem de devletleşme süreçlerini anlamada kilit rol oynar.

Orta Doğu toplumları, İbn Haldun'un gözlemlerine göre genellikle göçebe (bedevî) ve yerleşik (hadarî) olmak üzere iki ana kategoriye ayrılır. Göçebe toplumlar, doğaya daha yakın, sade ve dayanışmacı bir yaşam sürerken; yerleşik toplumlar şehirleşmiş, lüks ve refah içinde yaşamakla birlikte zamanla çözülmeye ve zayıflamaya başlar.

İbn Haldun'a göre devletler, genellikle güçlü bir asabiyet etrafında örgütlenen göçebe topluluklar tarafından kurulur. Bu topluluklar, zamanla yerleşik hayata geçtikçe asabiyetlerini kaybeder ve çözülme sürecine girerler. Bu döngü, tarih boyunca Orta Doğu'da kurulan devletlerin yükseliş ve çöküşlerini açıklar.

Toplumun yapısal unsurları arasında din, ekonomi, siyaset ve eğitim gibi alanlar da yer alır. İbn Haldun, dinin toplumsal dayanışmayı güçlendirdiğini, ancak siyasi iktidarla birleştiğinde daha kalıcı devlet yapılarının ortaya çıktığını savunur. Ekonomik faaliyetler ise toplumun üretim biçimine göre şekillenir; göçebe toplumlarda hayvancılık ve ganimet, yerleşik toplumlarda ise tarım ve ticaret ön plandadır.

İbn Haldun'un tarihsel gözlemleri, özellikle Arap yarımadası, Kuzey Afrika ve İran gibi bölgelerdeki kabile yapılarının,

hanedanların ve devletlerin gelişimini anlamada büyük katkı sağlar. Ona göre tarih, sadece olayların kronolojisi değil, aynı zamanda toplumların sosyolojik yasalarının bir yansımasıdır.

Batılı Oryantalistler ve filozoflar, Ortadoğu toplumlarındaki devlet yapılarını genellikle Batı'nın tarihsel gelişim çizgisiyle karşılaştırarak yorumlamışlardır. Bu yaklaşımlarda, Doğu toplumları çoğu zaman "despotik" ya da "patrimonyal" yönetim biçimleriyle tanımlanmış, bireyin devlet karşısında edilgen konumu vurgulanmıştır. Montesquieu'den Hegel'e uzanan düşünürler, Ortadoğu'daki siyasal yapıları "Doğu despotizmi" kavramıyla açıklamış; bu modelde devlet, toplumu bütünüyle kuşatan, bireysel özgürlükleri tanımayan bir güç olarak tasvir edilmiştir.

Karl Wittfogel gibi 20. yüzyıl yorumcuları ise "hidrolik toplum" teorisiyle, Ortadoğu'daki merkeziyetçi devletlerin kökenini sulama ekonomisine ve bürokratik zorunluluklara bağlamışlardır. Weber, İslam dünyasındaki otorite tiplerini "patrimonyal bürokrasi" kavramıyla açıklamış, hukukun ve rasyonel yönetimin Batı'daki kadar kurumsallaşmadığını ileri sürmüştür. Edward Said'in eleştirdiği bu Oryantalist söylem, çoğu kez Batı'nın kendi modernlik anlatısını evrenselleştirirken, Ortadoğu toplumlarını durağan ve irrasyonel olarak konumlandırmıştır. Oysa güncel sosyolojik yaklaşımlar, bu bölgede devletin hem tarihsel miraslardan hem de modernleşme deneyimlerinden beslenen melez bir karaktere sahip olduğunu, yani ne tamamen geleneksel ne de bütünüyle modern bir yapıya indirgenemeyeceğini göstermektedir.

İslam Öncesinde ve Sonrasında Arap Yarımadasında Toplumsal Yapı

İslam öncesi dönemde Hicaz'da önemli bir merkez olan Mekke ve çevresindeki geniş coğrafya hem yerleşim yerleri hem de kırsal kesim açısından oldukça özgün bir yapıya sahipti. Bu bölge hem dini merkez hem de ticaret yollarının kavşağı ola-

rak önemli bir rol oynuyordu. Şehir, "Batn-ı Mekke" adı verilen dar ve uzun bir vadide kurulmuştur. Bu vadi, çevresi dağlarla çevrili olup, Ebûkubeys, Kuaykıân, Sevr, Nûr (Hira) ve Sebir gibi dağlar şehri kuşatır.

Mekke'nin merkezinde Kâbe yer alır ve bu kutsal yapı, şehrin hem dini hem de sosyal hayatının kalbidir. Mekke çevresinde hem yerleşik hem de yarı göçebe topluluklar yaşamaktaydı. Bu yerleşim yerleri arasında Mina, Müzdelife ve Arafat gibi bölgeler bulunur. Bu bölgeler, Mekke'nin kırsal uzantıları olarak kabul edilir ve özellikle hac mevsiminde yoğun nüfus hareketliliğine sahne olurdu. Mekke çevresi, Kur'an'da "ekin bitmeyen bir vadi" olarak tanımlanır. Bu ifade, bölgenin tarıma elverişsiz, kurak ve çöl karakterli bir araziye sahip olduğunu gösterir. Bitki örtüsü, dikenli bodur ağaçlar ve çalılıklardan oluşur. Su kaynakları sınırlıdır; en önemli kaynak Zemzem kuyusudur. Kırsal kesimde yaşayanlar genellikle hayvancılık, ticaret ve hac hizmetleri ile geçimlerini sağlarlardı. Tarım faaliyetleri yok denecek kadar azdı. Mekke, Suriye ile Yemen'i birbirine bağlayan ticaret yolları üzerinde yer alan konumuyla, şehri hem ticaret merkezi hem de hac merkezi olarak işlev görüyordu. Câhiliye döneminde Şuaybe Limanı, İslam sonrası dönemde ise Cidde Limanı üzerinden deniz ticareti yapılırdı. Kâbe'nin varlığı, Mekke'yi Ümmü'l-Kurâ (şehirlerin anası) olarak tanımlamış ve bu kutsallık, şehrin yerleşim planını ve sosyal yapısını doğrudan etkilemiştir. Mekke'de yerleşim yerleri, kabileler arasında paylaştırılmıştı. Kusay b. Kilâb, Mekke'yi on parçaya ayırarak Kureyş'in on kolunu bu bölgelere yerleştirmiştir. Şehirdeki yönetim, Dârü'n-Nedve adlı mecliste şekillenirdi. Bu yapı, kabile reislerinin toplandığı ve kararlar aldığı bir merkezdi. İslam döneminde Mekke ve çevresi hem dini hem ticari hem de sosyolojik açıdan özel bir yerleşim modeline sahipti. Kırsal alanlar, hac ibadetinin mekânları olarak işlev görürken; şehir merkezi, kabileler arası siyasi ve ekonomik ilişkilerin merkeziydi. Bu yapı, İslam'ın yayılmasıyla birlikte daha da kurumsallaşmış ve bölgenin tarihsel kimliğini belirlemiştir.

İslam öncesi Mekke toplumu, temel olarak kabile sistemine dayalı bir sosyal yapıya sahipti. Bu sistem, bireylerin kimliğini, toplum içindeki yerini ve ilişkilerini belirleyen en önemli unsurdu. Mekke›nin en güçlü kabilesi Kureyş idi ve şehirdeki siyasi, ekonomik ve dini faaliyetlerin büyük bir kısmı bu kabile tarafından yürütülüyordu. Kabileler genellikle kan bağına dayalı olarak örgütlenmişti. Her birey, bir kabileye mensup olmakla sosyal statü kazanırdı. Kabileler kendi içinde daha küçük birimlere ayrılırdı. Bu birimler arasında ‹batn› (büyük alt kol), ‹fakhdh› (batnın altındaki grup) ve ‹fasīla› (en küçük aile grubu) yer alırdı. Bu hiyerarşik yapı, bireylerin aidiyet duygusunu pekiştirirken, aynı zamanda sorumluluklarını da belirlerdi. Her kabilede bir lider, yani şeyh bulunurdu. Bu lider genellikle yaşlı, tecrübeli ve toplumda itibarı olan bir kişiydi. Kabile reisi; savaş, barış, ticaret ve iç anlaşmazlıklar gibi konularda karar verme yetkisine sahipti. Kusay b. Kilâb döneminde Mekke›de Dârü'n-Nedve adlı bir meclis kurulmuştu. Bu meclis, kabile reislerinin toplandığı ve ortak kararlar aldığı bir yapıydı. Kabile sistemi aynı zamanda güçlü bir sosyal dayanışma mekanizması sunuyordu. Kabile üyeleri birbirlerinin haklarını korur, gerektiğinde intikam alır ve misilleme yaparlardı. Bu gelenekler, toplumda düzenin sağlanmasında etkiliydi. Ekonomik olarak Mekke, önemli bir ticaret merkeziydi. Kureyş kabilesi başta olmak üzere kabileler, ticaret kervanları düzenleyerek zenginleşiyor ve güç kazanıyordu. Bu ticaret faaliyetleri, kabilelerin şehirdeki etkisini artırıyordu. Dini yapı da kabileler tarafından kontrol ediliyordu. Kâbe, Mekke'nin dini merkeziydi ve Kureyş kabilesi onun koruyuculuğunu üstlenmişti. Her kabile, kendi putuna sahip olabilir ve Kâbe çevresinde bu putlara ibadet edebilirdi.

Sonuç olarak, İslam öncesi Mekke toplumu; kabile temelli, hiyerarşik, geleneksel ve kolektif bir yapıya sahipti. Bu yapı, İslam'ın gelişiyle birlikte dönüşüme uğramış ve birey merkezli, ümmet temelli bir toplumsal anlayışa geçiş başlamıştır.

Kureyş Kabilesinin İslam Öncesi ve Sonrası Kökeni ve Yapısı

Kureyş kabilesi, İslam peygamberi Hz. Muhammed'in mensup olduğu ve Mekke merkezli olarak yaşayan büyük Arap kabilesidir. İslam öncesi dönemde Mekke'nin en güçlü ve itibarlı kabilesi olarak bilinen Kureyş hem dini hem de ticari açıdan önemli bir konuma sahipti. Soy bilginlerine göre Kureyş'in atası Fihr b. Mâlik'tir ve soyları Adnan'a kadar uzanır. Bazı kaynaklara göre Kureyş ismi, "toplanmak" anlamındaki *takarruş* kökünden türemiştir; bazılarına göre ise "köpek balığı" anlamındaki kırş kelimesinden gelmektedir. Fihr b. Mâlik, Kinâne kabilesinin liderliğini üstlenmiş ve Himyerîler'e karşı savaşarak galip gelmiştir. Kureyş kabilesi, uzun süre Mekke dışında dağınık halde yaşarken, V. yüzyılda Kusay b. Kilâb liderliğinde Mekke'ye yerleşmiş ve Kâbe çevresinde iskân edilmiştir. Kusay, Mekke'yi on bölüme ayırarak Kureyş'in on koluna dağıtmış, ayrıca Dârünnedve'yi inşa ederek siyasi ve sosyal kararların alındığı bir merkez oluşturmuştur.

Hz. Peygamber'in de mensubu olduğu bu kabile, İslam'ın doğuşu sırasında on ana kola ayrılmıştı. Bu kollar hem sosyal hem de siyasi yapının temel taşlarını oluşturuyordu.

1) Benî Nevfel
2) Benî Zühre
3) Benî Mahzûm
4) Benî Esed
5) Benî Cumah
6) Benî Sehm
7) Benî Ümeyye
8) Benî Hâşim
9) Benî Teym
10) Benî Adiy

Bu kolların her biri, Kureyş kabilesi içinde farklı görevler ve roller üstlenmişti. Örneğin: Benî Hâşim Hz. Muhammed'in mensup olduğu kol olup, özellikle sikaye (hacılara su temini)

ve rifade (hacılara ikram) gibi hizmetlerle tanınır. Benî Ümeyye Emevî hanedanının çıktığı kol olup, siyasi rekabetlerde önemli rol oynamıştır. Benî Mahzûm Mekke'nin savaşçı ve zengin kolu olarak bilinir; Hz. Halid bin Velid bu koldandır.

Kureyş kabilesi, İslam öncesi dönemde ticaretle uğraşmış, Bizans, Yemen, Habeşistan ve İran gibi devletlerle ticaret antlaşmaları yapmıştır. Bu ticaret faaliyetleri Kur'an'da "îlâf" kelimesiyle ifade edilmiştir. Kureyş'in alt kolları arasında Hâşimoğulları, Ümeyyeoğulları, Abdüddâroğulları gibi gruplar yer alır. Bu alt kollar arasında zaman zaman siyasi çekişmeler yaşanmıştır. Örneğin, Hâşim ve Ümeyye arasında yaşanan münâfere olayı, İslam sonrası dönemdeki Hâşimî-Emevî çekişmesinin temelini oluşturmuştur.

Hâşim ve Ümeyye arasında yaşanan münâfere olayı, İslâm öncesi Mekke'nin en köklü kabilesi olan Kureyş içinde, Benî Hâşim ile Benî Ümeyye kolları arasında ortaya çıkan siyasi ve itibari rekabetin başlangıç noktası olarak kabul edilir. "Münâfere" kelimesi Arapça "nifr" kökünden gelir ve "iftihar yarışı, övünme ve üstünlük iddiası" anlamındadır. Bu olay, kabileler arası haysiyet ve liderlik mücadelelerinin geleneksel bir biçimi olup, Mekke toplumunun sosyo-politik yapısında önemli sonuçlar doğurmuştur.

Rivayetlere göre, Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinden Hâşim b. Abdümenâf, cömertliği, misafirperverliği ve Mekke halkına sağladığı ticarî düzenlemelerle (özellikle Şam ve Yemen kervan seferlerinin organizasyonu) tanınmıştı. Hâşim'in torunları bu itibarı uzun süre korudular. Ancak Abdümenâf'ın bir diğer oğlu olan Abdüşems'in soyundan gelen Ümeyye, Hâşim'in yükselen şöhretinden rahatsız olmuş ve onunla münâfereye (yani bir tür yargılı rekabete) girişmiştir. Arap geleneğinde böyle bir durumda iki kişi kabile ileri gelenlerinin huzurunda kendi meziyetlerini, yaptıklarını anlatır; ardından bir hakem tayin edilir ve hangisinin üstün olduğuna o karar verir.

Hakem olarak seçilen Kehhâne kabilesinden bir kişi, tartışmayı dinledikten sonra Hâşim'i üstün görmüştür. Bunun

üzerine Ümeyye çok öfkelenmiş, on yıl süreyle Şam'a sürgün edilmesi kararlaştırılmıştır. Bu sürgün, sadece iki şahsın kişisel çekişmesi değil, aynı zamanda Kureyş içindeki iki büyük kolun —Benî Hâşim ve Benî Ümeyye— ilerleyen dönemlerdeki uzun süreli rekabetinin temelini atan bir olay olarak sembolik bir anlam taşımıştır.

Bu münâfere, sonraki yüzyıllarda İslâm tarihine derin izler bırakacak olan Haşimoğulları–Ümeyyeoğulları çekişmesinin başlangıcı sayılır. Bu rekabet, Hz. Muhammed'in (Hâşim soyundan) peygamberliği döneminde Ümeyye kolunun çoğu mensubunun muhalif tavırlarında yankı bulmuş, İslâm sonrası dönemde ise Emevî–Abbâsî iktidar mücadelesinin tarihsel arka planını oluşturmuştur. Dolayısıyla münâfere olayı yalnızca bir iftihar yarışı değil, Arap toplumundaki soy temelli prestij sisteminin ve iktidar mücadelesinin erken bir örneği olarak da sosyolojik bir öneme sahiptir.

Kureyş kabilesinin İslamiyet dönemindeki toplam nüfusu hakkında kesin ve doğrudan bir sayı veren kaynak bulunmamaktadır. Bunun temel nedeni, o dönemde modern anlamda nüfus sayımı yapılmaması ve mevcut bilgilerin genellikle rivayetlere veya tarihî tahminlere dayanmasıdır. Ancak bazı tarihî ve sosyolojik değerlendirmelere göre Kureyş kabilesi, İslam'ın doğuşu sırasında Mekke'deki en büyük ve en etkili kabileydi. Mekke'nin toplam nüfusunun o dönemde 10.000 ila 15.000 kişi civarında olduğu tahmin edilmektedir. Bu nüfusun önemli bir kısmını Kureyş kabilesi oluşturuyordu. Dolayısıyla Kureyş'in nüfusu muhtemelen 3.000 ila 5.000 kişi arasında olabilir. Bu tahminler, ticaret hacmi, savaşlara katılım, hac organizasyonu ve siyasi etkinlik gibi göstergelere dayanarak yapılmaktadır. Ancak yine de bu rakamlar kesin değil, sadece tarihî bağlamda yapılan yorumlardır.

İslamiyet döneminde Mekke›de Kureyş kabilesi baskın ve merkezi bir konumda olsa da, şehirde ve çevresinde Kureyş dışında bazı kabileler de bulunmaktaydı. Ancak bu kabileler genellikle azınlık durumundaydı ve Kureyş'in siyasi ve ekonomik

gücüne sahip değillerdi. Mekke'de Kureyş harici bilinen kabileler şunlardır:

1) Kinâne Kabilesi: Kureyş'in atası sayılan Fihr b. Mâlik, Kinâne kabilesindendir. Bu kabile, Kureyş'in üst soyu olarak kabul edilir ve bazı mensupları Mekke çevresinde yaşamıştır.
2) Huzâa Kabilesi: Kâbe'nin yönetimi, Kureyş'ten önce uzun süre Huzâa kabilesinin elindeydi. İslam öncesi dönemde Mekke'de etkili olan bu kabile, Kusay b. Kilâb'ın liderliğinde Kureyş tarafından yönetimden uzaklaştırılmıştır. İslam döneminde ise etkileri azalmıştır.
3) Yahudi ve Hristiyan Ticaret Grupları: Mekke, ticaret merkezi olduğu için farklı kabilelerden gelen tüccarlar ve yerleşik olmayan gruplar da şehirde bulunuyordu. Bunlar genellikle yerleşik kabile değil, ticaret amacıyla gelen topluluklardı.
4) Kudâa Kabilesi: Mekke'nin güneyinde yaşayan bu kabile, zaman zaman Kureyş ile ittifak kurmuş ve Mekke'ye destek vermiştir.

Mekke'deki sosyal yapı büyük ölçüde Kureyş kabilesi ve onun alt kolları etrafında şekillenmişti. Diğer kabileler ya tarihsel olarak etkisini yitirmiş ya da ticari ve geçici ilişkiler yoluyla şehirde bulunmuşlardır.

İslam'ın doğuşuyla birlikte Kureyş kabilesi, Hz. Muhammed'e karşı direniş göstermiştir. Bu direniş, hicretin 8. yılında Mekke'nin fethine kadar sürmüştür. Mekke'nin fethiyle birlikte Kureyş'in İslam'a karşı düşmanlığı sona ermiş ve bu kabile İslam'ın yayılmasında öncü rol üstlenmiştir. Halifelik makamının Kureyş'ten olması gerektiğine dair hadisler, bu kabileye verilen önemi göstermektedir.

Kureyş kabilesi, İslam sonrası dönemde hem dini hem de siyasi liderlikte etkili olmuş, Emevî ve Abbâsî hanedanları bu kabileden çıkmıştır. Kureyş'in yapısı, İslam öncesi dönemdeki kabilecilik anlayışının İslam sonrası dönemdeki siyasi organizasyonlara nasıl dönüştüğünü göstermesi açısından önemlidir.

Sonuç olarak Kureyş kabilesi hem İslam öncesi hem de sonrası dönemde Arap toplumunun şekillenmesinde merkezi bir rol oynamıştır. Kabilesel yapıdan siyasi organizasyona geçişte Kureyş'in liderliği ve organizasyon becerisi belirleyici olmuştur.

İslam Öncesi Dönemde Siyasal Yapı ve Gelenekler

İslamiyet'in doğduğu 7. yüzyıl başlarında Arap Yarımadası'ndaki siyasi yapı oldukça dağınık, merkezi otoriteden yoksun ve kabile temelli bir görünüm arz ediyordu. Bu dönemde yarımada genelinde devletleşmiş yapılar çok sınırlıydı ve siyasi birlikten ziyade yerel güç odakları ve kabileler arası denge hâkimdi. Hicaz bölgesinde Mekke, Kureyş kabilesinin kontrolündeydi. Şehirde merkezi bir devlet yoktu; yönetim, kabileler arası bir meclis olan Dârü'n-Nedve aracılığıyla yürütülüyordu. Kâbe'nin varlığı sayesinde Mekke, dini ve ticari bir merkezdi. Medine (Yesrib) ise Evs ve Hazrec adlı iki Arap kabilesi ile onlara bağlı Yahudi kabileleri arasında sürekli çatışmaların yaşandığı bir yerdi. Siyasi birlik yoktu. Taif ise Sakîf kabilesinin elindeydi; tarım ve ticaretle uğraşan bu şehir, Mekke'ye rakip olabilecek ekonomik güce sahipti.

Yemen bölgesi, İslam öncesinde Arap Yarımadası'nın en gelişmiş bölgelerinden biriydi. Burada zaman zaman devletleşmiş yapılar ortaya çıkmıştı. Himyerîler Güney Arabistan'da hüküm sürmüş güçlü bir krallıktı. 6. yüzyılda Habeşliler Yemen'i işgal etmiş, ardından bölge Sasani İmparatorluğu'nun kontrolüne geçmiştir. Bu dönemde Yemen'de Sasani valileri görev yapıyordu. Necid ve Orta Arabistan'da kabileler arasında dağınık bir yapı vardı. Temîm, Bekir, Hanîfe gibi kabileler öne çıkıyordu. Devletleşme yoktu; siyasi otorite kabile reislerinin elindeydi. Doğu Arabistan'da (Bahreyn, Hacer, Yemame) Hristiyanlık ve Yahudilik etkiliydi. Sasani İmparatorluğu'nun etkisi hissediliyor ve yerel kabileler Sasani valilerine bağlıydı. Kuzey Arabistan'da ise Gassanîler Bizans'a bağlı Hristiyan Araplar olarak Suriye sınırında yaşıyorlardı. Bizans'ın tampon devleti gibi hareket ediyorlardı. Lahmîler

(Hîre Krallığı) ise Sasani İmparatorluğu'na bağlıydılar. Hîre, kültürel ve siyasi açıdan gelişmiş bir merkezdi ancak İslam'dan kısa süre önce Sasani yönetimi tarafından lağvedilmiştir.

Genel olarak İslamiyet'in doğduğu dönemde Arap Yarımadası'nda merkezi bir devlet yoktu. Kabilecilik en güçlü siyasi ve toplumsal örgütlenme biçimiydi. Dış güçlerin (Bizans, Sasani, Habeş) etkisi sınırlı ama stratejik bölgelerde hissediliyordu. Dinî çeşitlilik vardı: Putperestlik yaygındı ama Yahudilik, Hristiyanlık ve Haniflik gibi inançlar da mevcuttu. Bu dağınık yapı, İslam'ın kısa sürede yayılmasını kolaylaştıran bir zemin hazırlamıştır. Çünkü kabileler arası çatışmalar ve siyasi istikrarsızlık, yeni bir birlik ve inanç sistemine olan ihtiyacı artırmıştı.

İslamiyet'in doğduğu 7. yüzyıl başlarında Hicaz ve genel olarak Arap Yarımadası, uluslararası ilişkiler açısından stratejik fakat siyasi olarak dağınık bir konumdaydı. Yarımada, Bizans ve Sasani İmparatorlukları gibi dönemin iki büyük gücü arasında adeta bir tampon bölge işlevi görmekteydi. Bu iki imparatorluk, kuzeydeki Gassanîler ve Lahmîler gibi Arap kabileleri aracılığıyla bölgeye nüfuz etmeye çalışıyorlardı. Yemen bölgesi ise önce Habeşliler, ardından Sasani İmparatorluğu tarafından kontrol altına alınmıştı. Bu durum, Arap Yarımadası'nın güneyinin dış güçlerin etkisine açık olduğunu göstermektedir. Hicaz bölgesi, özellikle Mekke, dini ve ticari açıdan önemli bir merkezdi. Kâbe'nin varlığı sayesinde Mekke, farklı kabilelerin ve tüccarların buluşma noktası haline gelmişti. Ancak siyasi olarak merkezi bir otorite bulunmadığı için uluslararası ilişkiler kabileler arası ittifaklar ve ticaret üzerinden yürütülüyordu. Bizans ve Sasani gibi büyük güçler, doğrudan Hicaz'a müdahale etmemiş, daha çok kuzey ve güney bölgelerdeki kabileler üzerinden dolaylı etki kurmuşlardı. Bu da Hicaz'ın, dış müdahalelere kapalı ama ticaret ve kültürel etkileşim açısından açık bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. İslam'ın doğuşuyla birlikte bu bölge hem dini hem de siyasi olarak uluslararası ilişkilerde merkezi bir konuma yükselmiştir.

3. İLK MÜSLÜMAN DEVLETLERİN SOSYOLOJİK TEMELLERİ

İslam'ın ortaya çıkışıyla birlikte Arap Yarımadası'nda ilk defa kabile sınırlarını aşan yeni bir toplumsal birlik oluştu. Bu yeni toplumsal düzen, geleneksel kabile yapısı ile İslam'ın getirdiği ümmet bilinci arasında bir denge kurarak inşa edildi. Erken dönem İslam devletlerinin kuruluşunda ve devamlılığında, kabilevi dayanışma (asabiyet) ve mezhep aidiyetleri gibi sosyolojik unsurlar belirleyici rol oynadı. Özellikle ilk Müslüman devletlerde toplumsal yapılar ile devlet ilişkisi son derece yakındı. Kabile bağları, İslam kardeşliği, dinsel-mezhepsel kimlikler ve yeni oluşan sınıfsal dinamikler devletlerin yönetim biçimini ve istikrarını derinden etkiledi.

Bu bölümde ilk İslam toplumunun temellerini atan Medine Şehir Devleti'nden başlayarak, Dört Halife Dönemi'ni, ardından Emevî ve Abbâsî halifeliklerini ve bunlara alternatif olarak ortaya çıkan Fâtımîler gibi mezhepsel hanedanları ele alacağız. Her bir dönemde öne çıkan toplumsal yapıları – kabileler, klanlar, etnik unsurlar ve mezhepsel gruplar – inceleyerek, bu yapıların devletin kuruluşu ve devamlılığı üzerindeki etkilerini göreceğiz. Ayrıca dönemleri karşılaştırmalı bir bakışla değerlendirerek, değişen ve devam eden sosyolojik dinamikleri ortaya koyacağız. Özellikle odaklandığımız nokta, toplumsal dayanışma biçimlerinin (kabile asabiyeti, ümmet bilinci, mezhep bağlılıkları) siyasi otoritenin oluşumuna nasıl yön verdiğidir. Bu sayede ilk Müslüman devletlerin sadece siyasî veya ekonomik koşullarla değil, büyük ölçüde toplumsal temellerle şekillendiğini ortaya koyacağız.

Medine Şehir-Devleti

Hz. Muhammed'in 622 yılında hicret etmesiyle Yesrib şehrinde (daha sonra Medine) ilk İslam şehir devleti kurulmuştur. Hicretten önce Medine, Araplar'ın Evs ve Hazrec adındaki iki

büyük kabilesi ile birkaç Yahudi kabilesinin (Benî Kurayza, Benî Nadîr, Benî Kaynukâ gibi) aynı bölgede yaşadığı, ancak merkezî bir otoritenin olmadığı bir toplum yapısına sahipti. Her kabile kendi mahalle ve arazisinde, etrafı "utum" denilen küçük kale-evlerle çevrili şekilde ikamet ediyor; tehdit anında kabile üyeleri kendi kalelerine çekiliyordu. Yıllar boyu Evs ile Hazrec arasında süren rekabet ve savaşlar (özellikle hicretten hemen birkaç yıl önceki Buas Savaşı) şehrin sosyal dokusunu parçalamış, Yahudi kabileleri bu kabileler arası çatışmadan faydalanarak Medine'de nüfuz kazanmıştı. Özetle, hicret öncesi Medine'de kabile gelenekleri sosyal hayata hâkim, farklı grupları bir araya getirecek bir ortak otorite veya meclis mevcut değildi.

Hz. Muhammed Medine'ye geldiğinde bu dağınık sosyal yapıyı bütünleştirmek için adımlar attı. Öncelikle Mekke'den gelen Müslüman muhacirlerle Medineli Müslüman ensar arasında "Muâhât" adı verilen kardeşlik anlaşmasını kurdu. Bu sayede birbirini tanımayan farklı kabilelere mensup bireyler, din kardeşliği bağıyla yakınlaştırıldı. Evs ve Hazrec kabileleri, eski düşmanlıklarını unutup "ensar" (yardımcılar) unvanına uygun biçimde Muhacirlere kucak açtılar; öyle ki Yahudiler başlangıçta bu yeni İslami ittifakı bozmak istedilerse de başarılı olamadılar. Ardından Medine'de yaşayan tüm kesimleri – Müslüman kabileler ve Yahudi kabileleri dâhil – kapsayan bir toplumsal sözleşme hazırlandı. "Medine Vesikası" adı verilen bu anlaşma ile şehirdeki gruplar ilk kez ortak bir siyasi otorite altında birleşmeyi kabul ettiler. Vesikaya göre Medine, Yesrib Vadisi sınırlarıyla belirlenmiş kutsal bir bölge olarak tanımlandı ve tüm taraflar "başka insanlardan ayrı, tek bir ümmet" (cemaat) kabul edildi. Devletin başkanı ve hakem otoritesi olarak Hz. Muhammed bütün gruplarca tanındı; herhangi bir anlaşmazlıkta son sözü Allah'ın kitabına ve Muhammed'in hükmüne bırakma ilkesi benimsendi. Bu şekilde ortak bir meşruiyet zemini oluştu ve farklı inanç/kabile mensupları, İslam hukuku ve ahlâkının temelinde birlik kurdular.

Medine Vesikası, İslam siyaset düşüncesinin erken dönemine ait en önemli toplumsal sözleşme örneklerinden biridir ve içerik bakımından hem dinî hem de siyasal düzenlemeleri bir arada barındırır. Belge, Hz. Muhammed'in Medine'ye hicretinden sonra, farklı inanç ve kabile topluluklarını ortak bir siyasal çatı altında birleştirmek amacıyla hazırlanmıştır. İçerik analizi açısından bakıldığında, Vesika öncelikle toplumsal birlik, güvenlik ve adalet ilkelerini merkeze alır. Metnin ilk maddelerinde Müslüman muhacirler, Ensar kabileleri ve Yahudi toplulukları ayrı gruplar olarak tanımlanır, ancak hepsinin "ümmet" çatısı altında ortak bir cemiyet oluşturduğu vurgulanır. Böylece Vesika, kan bağına dayalı kabile dayanışmasının yerine inanç temelli, ama çok topluluklu bir siyasî aidiyet anlayışını getirir.

Bir diğer temel tema hukuk ve hakemlik düzenidir. Vesika, taraflar arasında çıkacak ihtilafların Allah'ın ve Hz. Muhammed'in hükmüne göre çözüleceğini bildirerek merkezi bir yargı otoritesi kurar. Bu yönüyle belge hem toplumsal adalet hem de otorite ilkelerini dengeler. Savunma ve barış ilkeleri de önemli bir yer tutar; Medine'nin dış saldırılara karşı birlikte korunması, içte ise haksız saldırıların engellenmesi esastır. Bu, kolektif güvenlik anlayışının erken bir biçimi olarak değerlendirilebilir.

Son olarak Vesika, dini çoğulculuk ve sosyal sözleşme bilincini yansıtır. Yahudilerin din özgürlüğü açıkça tanınır, ancak şehir savunması ve barışın korunması konularında ortak sorumluluk vurgulanır. Bu maddeler, toplulukların farklı kimliklerini korurken ortak bir siyasal düzen içinde yaşamalarını mümkün kılar. Dolayısıyla Medine Vesikası, sadece bir dinî belge değil; toplumsal sözleşme, hukuk düzeni ve erken devletleşme sürecinin ilk yazılı ifadesidir. Metin, hem ümmet kavramının sosyal-siyasi temellerini oluşturur hem de modern anlamda "anayasal" bir yönetim fikrinin tarihsel öncüllerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Medine Şehir Devleti'nin sosyolojik temelinde, ümmet kavramı ile geleneksel akrabalık bağlarının yeni bir dengesi yat-

maktadır. İslam dini, Arap kabileciliğinin kan bağını bütünüyle yok saymamış, ancak iman bağını öncelikli hale getirerek kabile asabiyetini ikinci plana itmiştir. Örneğin, muhacirlerle ensarın kardeşliği, farklı kabilelerden insanların ortak bir inanç topluluğunda birleşebileceğini gösteren çarpıcı bir uygulamaydı. Bu durum, daha önce kabile asabiyetini her şeyin üstünde tutan ve bu uğurda mücadeleden çekinmeyen Arapların, İslam kardeşliği sayesinde birlik ve beraberlik yakalamasını sağladı. Neticede Medine toplumunda birbirine akraba olmayan gruplar din ekseninde kaynaştı; bu sayede kabileler arası husumetler büyük ölçüde yatıştı ve şehir devleti iç istikrar kazandı. İlerleyen yıllarda Medine İslam toplumunun başarıları (Bedir, Uhud, Hendek savaşları vb.) da bu iç dayanışmanın gücünü perçinledi. Kuşkusuz, kabile kimlikleri tamamen ortadan kalkmadı – nitekim her kabile Vesika gereği kendi iç işlerinde serbestti, diyet ve fidye sorumlulukları kabilelere aitti – ancak artık bütün kabileler "ümmet" adlı daha büyük bir sosyopolitik birliğin parçasıydı.

Medine Şehir Devleti, bir şehir konfederasyonu gibi farklı unsurları bünyesinde barındıran plüralist bir yapıya sahipti. Hz. Peygamber hem dinî lider hem de siyasi hakem olarak yeni kurulan bu devletin otoritesini temsil ediyordu. Toplumsal yapı ile devlet mekanizması iç içe geçmişti: örneğin, ordu ve savunma düzeni kabilelerden oluşan birlikler halinde teşkil edildi, ekonomik yardımlaşma ensar-muhacir dayanışmasıyla çözüldü, hukuki meselelerde hem İslami esaslar hem de kısmen geleneksel örfler dikkate alındı. Medine Vesikası'nın maddeleri incelendiğinde, ülke, halk ve otorite unsurlarının açıkça tanımlandığı ve vatandaşların hak ve yükümlülüklerinin belirtildiği görülür. Bu yönüyle Medine, kabile toplumu ile hukuk devleti arasında bir geçiş formu sunmuştur. Sonuç olarak, Medine Şehir Devleti'nin sosyolojik temeli, kabilevi dayanışmanın İslam potasında erimesiyle oluşan yeni bir toplum sözleşmesidir. İlk İslam devleti, bu sağlam toplumsal birlik ruhu sayesinde çevre

Arap kabilelerine de model olmuş, İslamiyet'in Arap Yarımadası'nda hızla yayılmasının zemini haline gelmiştir.

Medine Vesikası temelli sosyal ve siyasal yapı, İslam toplumunun ilk yıllarında, özellikle Hz. Muhammed'in Medine'deki önderliği süresince (622–632) etkin biçimde uygulanmış, ancak sonraki dönemlerde bu yapının temel ilkeleri büyük ölçüde zayıflamıştır. Vesika'nın oluşturduğu sistem, farklı dinî ve kabilesel toplulukların barış içinde bir arada yaşayabildiği, adalet ve güvenlik ilkeleri etrafında örgütlenmiş bir toplumsal-siyasal uzlaşma modeliydi. Bu düzen, Peygamber'in şahsî otoritesi, karizması ve hakemlik rolü sayesinde ayakta kalabiliyordu. Ancak onun vefatından sonra, bu yapının dayandığı toplumsal ve ahlaki denge bozulmaya başladı.

Birincisi, Vesika'nın dayandığı çoğulcu ve sözleşmeci zemin, erken dönem siyasî çatışmalarla sarsıldı. Halifelik meselesi, kabile aidiyetlerinin yeniden öne çıkmasına yol açtı; "ümmet"in evrensel birliğini hedefleyen ilk siyasal tasavvur, yerini kabileler arası rekabete ve iktidar mücadelesine bıraktı. İkincisi, Medine'nin çok dinli yapısı kısa sürede değişti; özellikle Yahudi kabileleriyle yaşanan askerî ve siyasî çatışmalar (Benî Kaynuka, Benî Nadîr ve Benî Kurayza örnekleri) sonucunda Vesika'nın tanıdığı dini çoğulculuk ilkesi ortadan kalktı. Böylece Vesika'daki toplumsal sözleşme fikri, homojenleşen bir Müslüman toplum yapısına evrildi.

Üçüncüsü, İslam devletinin hızla genişlemesiyle birlikte, Medine'deki küçük ölçekli toplumsal mutabakat modeli, imparatorluk ölçeğinde karmaşık yönetim biçimlerine dönüşmek zorunda kaldı. Yeni fethedilen topraklarda farklı hukuk sistemleri, etnik gruplar ve idari ihtiyaçlar ortaya çıktı. Bu durum, Vesika'nın yerel, eşitlikçi ve katılımcı ruhunun yerini merkezî bürokrasiye ve hiyerarşik iktidar ilişkilerine bırakmasına yol açtı.

Sonuç olarak, Medine Vesikası'nın temsil ettiği siyasal ideal —adalet, katılım, çoğulculuk ve karşılıklı sorumluluk ilkeleri— tarihsel koşulların baskısı altında sürdürülemedi. Ancak

bu metin, sonraki İslam siyaset düşüncesinde meşveret, adalet ve toplum-devlet dengesi gibi kavramların teorik temelini oluşturmuş; ideal bir "İslami sözleşme" modeli olarak varlığını fikrî düzlemde sürdürmüştür.

Müslüman tarihçiler, Medine Vesikası'nın feshini genellikle dini, ahlaki ve siyasî sadakatin ihlali bağlamında ele almışlar; feshi bir "hukuki sona erme" değil, taraflardan bazılarının sözleşmeye ihanetinin doğal sonucu olarak açıklamışlardır. Erken dönem tarihçilerden İbn Hişam, Vakidî ve Taberî'nin rivayetlerinde, Hz. Muhammed'in Vesika'yı tek taraflı olarak bozduğu yönünde bir anlatı bulunmaz; aksine, antlaşmanın Yahudi kabileleri tarafından ihlal edildiği vurgulanır. Bu yaklaşım, sonraki tarih yazımında da ana çizgiyi oluşturmuştur.

Klasik tarihçiler, özellikle Benî Kaynuka, Benî Nadîr ve Benî Kurayza olaylarını fesih sürecinin dönüm noktaları olarak değerlendirirler. İbn Hişam ve İbn Kesîr gibi müellifler, bu kabilelerin Medine'nin savunmasına ilişkin taahhütlerini yerine getirmediklerini, hatta düşman güçlerle iş birliği yaptıklarını aktarır. Dolayısıyla antlaşmanın ortadan kalkması, Müslüman tarihçilerce sözleşmenin ahlaki temelinin çökmesi olarak görülür. Bu bakış, İslam siyaset düşüncesindeki "ahde vefa" (sözleşmeye sadakat) ilkesinin önemini yansıtır.

Orta ve geç dönem tarihçiler —örneğin İbn Haldun— olaya daha sosyolojik bir çerçeveden yaklaşmış, Vesika'nın feshedilmesini toplum içi dayanışmanın (asabiyetin) çözülmesiyle açıklamıştır. Ona göre, farklı toplulukların bir arada yaşamasını mümkün kılan ortak asabiyet zayıfladığında, siyasî birlik de dağılır.

Modern Müslüman düşünürler arasında ise (örneğin Muhammed Hamidullah, Ali Bulaç, Fethullah el-Huleyfî) genel kanaat, Vesika'nın Hz. Muhammed tarafından değil, Yahudi kabilelerinin sadakatsizliği sebebiyle fiilen sona erdiği yönündedir. Hamidullah, Vesika'yı "İslam'ın ilk anayasal belgesi" olarak nitelendirirken, feshin bu anayasal düzenin bozulması anlamına

gelmediğini; tam tersine, devletin kendi hukukunu koruma refleksi olarak görülmesi gerektiğini belirtir.

Sonuç olarak Müslüman tarihçiler, Medine Vesikası'nın feshini bir "sözleşme ihlali" olarak yorumlarlar: Vesika'nın sona ermesi, İslam toplumunun çoğulcu ve barış temelli başlangıcının dış baskılar, güven ihlalleri ve siyasi tehditler karşısında sürdürülemez hale gelmesiyle ilişkilendirilir. Ancak hemen hepsi, Vesika'nın temsil ettiği adalet, çoğulculuk ve birlikte yaşama idealinin İslam siyaset düşüncesi açısından tarihsel önemini koruduğu konusunda hemfikirdir.

Dört Halife Dönemi

Hz. Muhammed'in vefatından sonra (632) İslam toplumunun başına kimin geçeceği meselesi, esasen toplumsal-kabilevi dengelerle çözüldü. Medine'de peygamberin hemen ardından, ensar (Medineli Müslümanlar) kendi içlerinden bir lider seçmek üzere Sakîfetü Benî Sâide denilen avluda toplandılar. Ensar, hicret öncesi Medine'nin yerli halkı olarak yönetimin kendi hakları olduğunu düşünüyordu; nitekim Hazrec kabilesi reisi Sa'd b. Ubâde halife adayı gösterildi. Hatta toplantıda "biri bizden, biri sizden iki emir olsun" diyerek ensardan ve muhacirden birer lider paylaşımı teklif edenler oldu. Ancak kısa sürede Mekke'den hicret eden muhacirlerin ileri gelenleri (Hz. Ömer, Ebû Bekir, Ebû Ubeyde b. Cerrâh gibi) duruma müdahil oldular.

Hz. Ebû Bekir yaptığı konuşmada, Resûlullah'ın kabilesi Kureyş'e mensup muhacirlerin İslam'daki hizmetlerini hatırlatarak, otoritenin onlara ait olduğunu vurguladı; aynı zamanda ensarın din uğruna gösterdiği fedakârlıkları da övdü. Sonuçta orada bulunanların çoğunluğu, "emirlik Kureyş'in hakkıdır" görüşünü benimseyip Ebû Bekir'e biat etti; ensardan yalnız Sa'd b. Ubâde itiraz etti. Bu olay, erken İslam devletinde liderlik meselesinin kabilevi itibar ve ittifaklarla belirlendiğini göstermektedir. Kureyş kabilesinin üstün konumu, Hz. Peygamber'in mensubu olduğu soy olmasından ve Araplar arasındaki saygınlığından

ötürü, halife seçiminde belirleyici sayıldı. Nitekim Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesinin hemen ardından gelen üç halife de (Ömer, Osman, Ali) Kureyş'ten çıkmıştır. Bu durum, İslam toplumunun birlik ve dirliğini korumak için bir uzlaşıydı: Arap kabilelerinin çoğunluğu, liderlerinin Kureyş'ten olmasını bir nevi meşruiyet şartı olarak görüyordu. Sonraki İslam siyasi geleneğinde de "İmamlar (halifeler) Kureyş'tendir" sözü sünnî çevrelerde temel ilke haline gelmiştir. Dolayısıyla Dört Halife döneminin başlangıcında devlet başkanlığının sosyolojik temeli, Kureyş merkezli kabile ittifakı ve sahabenin şûra (danışma) geleneğiydi.

Hz. Muhammed döneminde kısmen törpülenen kabilecilik olgusu, Dört Halife devrinde tamamen kaybolmadı; aksine yeni şartlarda farklı şekillerde etkisini sürdürdü. İslam öncesi Arap toplumunun merkezinde yer alan kabile asabiyeti, Hz. Peygamber zamanında yumuşatılmış olsa da, özellikle fetihlerle genişleyen Müslüman toplumda yeniden belirginleşti. Örneğin, Hz. Ebû Bekir'in ilk imtihanı olan Ridde (irtidad eden kabileler) meselesi doğrudan kabile sosyolojisiyle ilgiliydi: Peygamber'in vefatıyla birlikte bazı Arap kabileleri merkezi otoriteye (Medine'ye) bağlılıklarını gevşetti, zekât ödemeyi reddetti veya kendi liderlerini peygamber ilan etti. Bu "ridde (dinden dönme)" hareketleri esasen, uzak kabilelerin devlet otoritesine karşı özerklik arayışı olarak görülebilir. Hz. Ebû Bekir, Ridde Savaşları'nı kararlı biçimde yürüterek, kabilelerin yeniden İslam birliği çatısı altında toplanmasını sağladı. Bu süreçte, İslam öncesi kabile rekabetlerinin hortlamasına izin verilmedi; ortak dinî kimlik pekiştirildi. Yine de, ridde olayları gösterdi ki birçok kabile, Medine otoritesini kabullenmeyi Hz. Muhammed'in şahsi liderliğine duydukları saygıyla ilişkilendiriyordu. Onun yokluğunda, eski kabilevi ayrışmalar su yüzüne çıkabildi. Ebû Bekir'in başarısı, ümmet birliğini kabilecilik üstünde tutan bir anlayışı savaş ve diplomasiyle yerleştirmesi oldu.

Kur'an'da bedevîler (A'râb) yalnızca bir toplumsal kategori değil, aynı zamanda bir dini-ahlaki tutumun sembolü olarak iş-

lenir; Ebu Bekir dönemindeki isyanların sosyolojik temelleri de tam bu anlayışla örtüşür. Kur'an'da bedevîlerden sıkça söz edilir. En belirgin ayetler şunlardır: "Bedevîler inkârda ve nifakta şehir halkından daha beterdir. Allah'ın indirdiği hükümlerin sınırlarını bilmemeye daha yatkındırlar. Allah bilendir, hikmet sahibidir."*(Tevbe, 9/97)* "Bedevîlerden öylesi vardır ki Allah'a ve âhiret gününe inanır; infak ettiği şeyi Allah'a yakınlaşmak ve Peygamber'in dualarını almak için yapar." *(Tevbe, 9/99)* "Bedevîlerden bir kısmı mazeret beyan ederek savaşa katılmamak için yanına geldiler; Allah'a ve Peygamberine yalan söyleyenler de yerlerinde kaldılar." *(Tevbe, 9/90)* Bu ayetlerden üç temel gözlem yapılabilir:

a) Bedevîlerin dinî duyguları zayıf ve yüzeyseldir. İman, şehirlerde yerleşik olanlar gibi içselleştirilmiş değildir.
b) Bedevîler dinî kuralları "sınır" olarak değil, dışsal bir zorunluluk olarak görürler. Bu, otoriteye karşı gevşek bir bağlılığa yol açar.
c) Aralarında samimi müminler de vardır, ancak çoğunluğu çıkar temellidir.

Dolayısıyla Kur'an'daki bedevî tipi, "asabiyetle yaşayan, dinî sadakati zayıf, siyasal otoriteye koşullu biçimde bağlı" bir topluluk modelidir.

İbn Haldun'un "asabiyet" kavramı burada çok açıklayıcıdır. Bedevî toplumlar, göçebe yaşam biçimleri dolayısıyla merkezi otoriteden bağımsız, kendi kabile dayanışmasına dayalı bir düzen içinde yaşarlar. İtaatleri dinî ya da kurumsal değil, kabilevi sadakat üzerinedir. Bu nedenle, bir peygambere veya halifeye bağlılık ancak kişisel karizma ya da çıkar birliği üzerinden mümkündür. Hz. Peygamber döneminde bedevîler çoğunlukla İslam'a girmiş, fakat bu bağlılık siyasi bir bağlılık niteliğindeydi. Peygamber'in karizması, onun savaşlardaki başarısı, ganimet paylaşımı ve dini otoritesi bu sadakati ayakta tutuyordu.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra (632) Ebu Bekir halife seçilince, Arabistan'ın özellikle bedevî bölgelerinde isyanlar başladı. Bu isyanlar üç biçimde tezahür etti:

a) Zekât vermeyi reddeden kabileler: “Biz zekâtı Muhammed’e veriyorduk; o öldü, artık kimseye vermeyiz.” diyorlardı. Bu, dini değil siyasi bir itaatsizlikti.
b) Yeni peygamberlik iddiaları: Müseyleme (Yemame), Secâh (kadın kahin), Tuleyha gibi kişiler kendi kabilelerini etrafında toplayarak “bizim de peygamberimiz var” dediler. Bu, asabiyetin yeni bir merkez etrafında örgütlenmesiydi.
c) Açık irtidat (dinden dönme): Bazı kabileler doğrudan İslam’dan çıktı, eski kabile dinlerine döndü.

Bu hareketlerin merkezinde bedevî kabileleri vardı; çünkü onlar İslam’ı bir merkezî otoriteye bağlanma aracı olarak değil, ganimet düzeninin bir parçası olarak görmüşlerdi.

İngiliz oryantalist W. Montgomery Watt, bedevîlerin İslam’ın erken dönemindeki siyasal otoriteye karşı mesafeli tutumlarını onların zihinsel dünyasında “tüzel kişilik” ya da “devlet” fikrinin bulunmamasıyla açıklar. Watt’a göre bedevî toplum, kabile asabiyetine dayanan gevşek bir örgütlenme biçimi içinde yaşar; bu yapı içinde itaat, soy bağı ve kişisel sadakat üzerinden işler, dolayısıyla soyut bir kurum veya hukukî otoriteye bağlılık fikri gelişmez. Bedevî için “devlet” veya “ümmet” gibi kolektif bir tüzel varlık, deneyimlenmemiş bir soyutlamadır; o yalnızca kendi kabilesinin çıkarını, onurunu ve güvenliğini somut ilişkiler içinde tanır. Bu nedenle İslam’ın Medine’de oluşturduğu siyasal-toplumsal düzen, bedevîlerin zihin dünyasında köklü bir dönüşüm talep etmiştir. Hz. Peygamber’in karizmatik otoritesi bu boşluğu geçici olarak doldurabilmiş, ancak onun ölümünden sonra, özellikle Ebu Bekir döneminde, bu soyut otoriteye yani kurumsal halifeliğe sadakat duygusu çökmüş; kabileler eski asabiyet merkezli düzenlerine geri dönmüştür. Watt’a göre bu durum, bedevîlerin zihinsel ufkunda “devlet” fikrinin henüz yerleşmemiş olmasının en somut tarihî göstergesidir.

Hz. Ömer döneminde (634-644) İslam devleti olağanüstü genişleyerek Suriye, Irak, Mısır ve İran’a ulaştı. Bu dönemde

fethedilen topraklardaki farklı etnik ve toplumsal unsurların (Arap olmayan unsurlar, yeni mühtediler) yönetime entegrasyonu önemli bir sosyolojik meseleydi. Ömer, fetihlerle birlikte Arap askerî güçlerini ordu-kışla şehirlerinde (misr) topladı: Basra, Kûfe, Fustat gibi yeni şehirler kurularak Arap muhacir ve askerler buralara yerleştirildi. Bu uygulama, fethedilen bölgelerin nüfusuyla Arapların karışmasını sınırlı tutarak, Arap kimliğini ayrıcalıklı bir konumda korumayı amaçlıyordu. Ömer ayrıca "Dîvan" teşkilâtını kurarak fetih ganimetlerini ve maaşları düzenli bir sisteme bağladı. Dîvan kayıtlarında sosyal sıralama, kişinin İslam'a hizmeti ve yakınlığına göre belirlendi; ilk muhacirler ve ensar en yüksek payları alırken, sonradan Müslüman olan kabileler ve mevâlî (Arap olmayan Müslümanlar) daha alt sıralarda kaldı. Bu hiyerarşi, bir bakıma erken dönemde sınıfsal bir yapı da ortaya çıkardı: Kureyş ve diğer önde gelen Arap kabileleri, devlet gelirlerinden en fazla payı alan asker-sivil elit tabakayı oluşturdu. Öte yandan Hz. Ömer, yönetimde katı adalet ilkesiyle kabile kayırmacılığını engellemeye çalıştı; valileri genelde Kureyş dışından seçmesi veya halka hesap vermelerini istemesi bunun örneklerindendir. Ancak tüm çabalara rağmen, genişleyen imparatorlukta Arap kabile kimliği bir üstünlük alameti olarak kaldı ve Araplar fethedilen ülkelerde yönetici tabaka oldular.

Hz. Osman devrinde (644-656) kabilecilik olgusunun farklı bir yansıması görüldü. Osman, Ümeyyeoğulları (kendi kabilesi) başta olmak üzere akrabalarını ve yakınlarını önemli mevkilere getirdi. Bu nepotizm, Osman'ın yönetimine yönelik eleştirilerin odağındaydı. Başta Mısır, Kûfe gibi bölgelerden olmak üzere bazı Müslümanlar, Osman'ın valilerini (ör. valileri arasında ünlü akrabası Mısır Valisi Abdullah b. Sa'd veya Kûfe'de Velid b. Ukbe) haksızlık ve kayırmacılıkla suçladılar. Bu eleştiriler, aslında kabile rekabetlerinin ve mahalli çıkarların merkezi yönetime tepkisi şeklinde de yorumlanabilir. Nitekim Osman'ı eleştirenlerin bir kısmı, Kureyş'in içindeki diğer kollar veya en-

sar soyundan gelen kimselerdi. Gerginlik neticede 656 yılında Osman'ın isyancılarca şehid edilmesiyle sonuçlandı. Osman'ın öldürülmesi İslam toplumunda ilk büyük iç çatışmanın fitilini ateşledi ve toplumsal bütünlük derin yara aldı.

Hz. Ali dönemi (656-661) ise açıkça mezhebî-siyasî fraksiyonların ve kabilevi bölünmelerin belirginleştiği bir süreç oldu. Osman'ın katillerinin durumunu ve hilâfet hakkını tartışan Müslümanlar çeşitli gruplara ayrıldılar. Başlangıçta Hz. Ali'ye biat eden geniş bir kesim olsa da, kısa sürede Hz. Ali ile Ümeyyeoğulları'nın lideri Muâviye (Suriye valisi, Osman'ın akrabası) arasında iktidar mücadelesi başladı. Bu mücadelede sosyolojik olarak bölgesel ve kabilevi ayrışmalar görüldü: Şam/Suriye bölgesinin Arap kabileleri (özellikle Kalb ve Kays aşiretleri) Muâviye etrafında kenetlenirken, Irak (Kûfe) ve Hicaz bölgesindeki Müslümanların çoğu Ali'ye bağlı kaldı. Aynı zamanda dini-ideolojik farklılıklar da ortaya çıkıyordu. 656'da Hz. Aişe, Talha ve Zübeyr gibi saygın sahabelerin önderlik ettiği gruplar "Osman'ın kanını dava" sloganıyla Ali'ye karşı Basra'da Cemel Vak'ası'nı başlattılar – bunun ardında da, Ümeyye ailesine mensup Osman'ın ölümüne duyulan tepki ve kabile dayanışması vardı. Ali bu isyanı bastırdı ama ardından Muâviye ile Sıffin Savaşı (657) patlak verdi. Sıffin'de Muâviye yenilmek üzereyken Kur'an sayfalarını mızraklara taktırıp hakem teklif ederek Ali'nin ordusunda bölünmeye yol açtı. Bu hileye kanan bir grup asker, Ali'ye itaatsizlik edip "hakem meselesi" yüzünden ondan ayrıldı – işte bunlar tarihte Hâricîler olarak anılan ilk mezhepçi muhaliflerdir. Hâricîler, Ali ve Muâviye'nin hakeme başvurmasını Allah'ın hükmüne aykırı görerek her ikisine de karşı çıktılar. Nihayet 661'de bir Hâricî suikastçının Ali'yi öldürmesiyle Dört Halife dönemi kapandı.

Hâricîlerin toplumsal arka planı ve kabilevi yapısı, erken İslam toplumunun hem sosyolojik hem de siyasal kırılma noktalarını anlamak açısından son derece önemlidir. Hâricîlik yalnızca bir teolojik hareket değil, aynı zamanda Arap kabile toplu-

munun merkezî otoriteye karşı reflekslerinin dinsel bir kisveye bürünmüş biçimidir.

Öncelikle Hâricîlerin büyük çoğunluğu Arap yarımadasının güney ve doğu bölgelerinden gelen bedevî kabilelere mensuptu. Özellikle Temîm, Bekr, Hanîfe, Ezd, Abdülkays ve Rabîa gibi kabilelerin alt kollarından gelen unsurlar hareketin toplumsal çekirdeğini oluşturdu. Bu kabilelerin ortak özelliği, yerleşik şehir kültüründen uzak, savaşçı ve eşitlikçi bir yapıya sahip olmalarıydı. Göçebe veya yarı göçebe hayat tarzı, onlarda kabile asabiyetini canlı tutarken, hiyerarşik otorite biçimlerine karşı doğal bir direnç oluşturmuştu. Bu yüzden Hâricîlerin siyasal söyleminde "hakemliği yalnız Allah'a ait kılmak" (lâ hukme illâ lillâh) sloganı, yalnızca teolojik bir ilke değil, kabile özgürlüğünü merkezî otoriteye karşı savunan bir sosyopolitik tavır olarak anlam kazanır.

Toplumsal olarak Hâricîler, şehirleşmiş Kureyş aristokrasisine karşı taşralı ve bedevî unsurların isyanı şeklinde de yorumlanabilir. Hz. Ali'nin ordusunda yer alan ve Sıffîn Savaşı'ndan sonra ondan ayrılan Hâricîler, büyük ölçüde askerî ganimet düzeninden dışlanan, kendini marjinal hisseden savaşçılardan oluşuyordu. Bu kesim ne Emevîlerin patrimonyal devlet anlayışını ne de Kureyşli seçkinlerin siyasî tekelini kabul ediyordu. Dolayısıyla Hâricîlik, erken İslam toplumunda "eşitlikçi, katı ahlakçı ve anti-merkezci" bir kabile ideolojisinin dinî biçim almış hâliydi.

Sosyolojik açıdan bakıldığında Hâricîlerin ideali, her Müslüman'ın eşit olduğu, takvanın tek ölçü sayıldığı küçük ve bağımsız topluluklardı. Bu anlayış, bedevîlerin kendi kabile yapısıyla örtüşüyordu; çünkü orada da otorite soy ya da servetten değil, bireysel yiğitlik ve dindarlık gibi niteliklerden kaynaklanıyordu. Bu nedenle Hâricîler hem Emevî merkeziyetçiliğine hem de büyük şehirlerde gelişen zenginlik ve dünyevileşmeye karşı ahlaki bir protesto niteliği taşıdılar. Fakat bu protesto, kabile asabiyetinin katılığı ve dışlayıcı mantığıyla birleşince, onları zamanla radikal ve şiddet yanlısı bir çizgiye sürükledi.

Sonuç olarak, Hâricîlik hareketi, bedevî kabile kültürünün eşitlikçi ama anarşik ruhunu, İslamî bir siyasal yorumla birleştiren bir fenomendir. Dinin saf biçimde yaşanması çağrısı, aslında kabile toplumunun özgürlük, onur ve özerklik arzusunun teolojik ifadesi olmuştur. Bu yüzden Hâricîliğin toplumsal kökeni, sadece bir mezhep farklılığı değil, erken İslam toplumunda merkezin ve taşranın, şehirli ile göçebenin çatışmasının yansımasıdır.

Dört Halife devrinin sonunda İslam toplumu, başlangıçtaki bütünlüğünü kısmen yitirmiş, mezhep ve kabile temelli fraksiyonlar belirgin hale gelmişti. Bu dönemde sosyolojik temeller açısından dikkat çeken noktalar şunlardır:

a) Kabile Asabiyeti: Hz. Muhammed sonrasında kabile asabiyeti yeniden güç kazanmıştır. İbn Haldûn, Muâviye'nin hilafeti ele geçirmesini değerlendirirken "Muâviye'den itibaren din motifi zayıflamış, yerine kabile asabiyeti ve mülk (saltanat) motifi geçmiştir" der. Gerçekten de, Dört Halife döneminin sonunda İslam devleti, geleneksel şûra düzeninden çıkarak kabile dayanışmasına dayalı bir iktidar mücadelesine sahne oldu. Bu durum, hilafetin Ümeyyeoğulları gibi belirli bir aileye geçmesiyle sonuçlandı.

b) Mezhep Oluşumları: İlk ayrılıklar siyasi olsa da hızla mezhep karakteri kazandı. Hz. Ali'yi ve onun evladını destekleyenler Şiât-u Ali (Ali'nin taraftarları) adıyla anılmaya başladılar; bu grup ilerleyen yıllarda Şiîlik mezhebinin temelini oluşturdu. Ali'ye muhalefet eden Emevî taraftarları ise genel olarak daha sonra Sünnî çoğunluğun ataları sayılabilir. Hâricîler ise ne Ali'yi ne Muâviye'yi kabul etmeyip "hüküm yalnız Allah'ındır" diyerek eşitlikçi ve sert bir çizgi benimsediler. Hâricîlik hareketi, sosyal olarak özellikle katı dindarlık ve kabileler üstü bir ideal ile ortaya çıkmış, ileride özellikle azınlık gruplar (ör. Berberîler, bazı bedevi kabileler) arasında taraftar bulmuştur.

c) Mawali ve Eşitlik Meselesi: Dört Halife döneminde fetihlerle İslam'a giren Arap olmayan unsurlar (Mawali),

sosyal yapıda yeni bir katman oluşturdu. Henüz bu dönemde mawali, Arap kabilelerine mevali (müşterek) statüsüyle bağlıydı ve tam eşit haklara sahip değildi. Bu durum, ileride Emevî idaresine karşı sosyal tepki birikiminde rol oynayacaktır.

Dört Halife dönemi, kabilevi dayanışma ile yeni ümmet kimliğinin mücadelesini içerir. Kabile gelenekleri tamamen yok olmamış; aksine İslam devletinin genişlemesiyle yeni şekillerde tezahür etmiştir. Bununla birlikte, bu dönemde halifelerin kişisel adaleti ve sahabe kuşağının manevi otoritesi, toplumdaki anlaşmazlıkları asgari düzeyde tutmaya çalışmış, büyük kırılmalar ancak dönemin sonunda ortaya çıkmıştır. Toplum-devlet ilişkisinde henüz merkezîleşmiş bir bürokrasi yoktur; devlet, aşiret konfederasyonu niteliğindedir ve meşruiyetini geniş katılımlı şûra anlayışından alır. Ancak bu ideal düzen uzun sürmemiş, kabile asabiyetinin geri dönüşüyle Emevî saltanatı dönemi başlamıştır.

Toplum ve devlet ilişkileri açısından Dört Halife dönemi, İslam toplumunda merkez-çevre ilişkilerinin, kabile rekabetlerinin ve dini temelli meşruiyet tartışmalarının iç içe geçtiği bir siyasal dönüşüm süreci olarak görülebilir. Hz. Ebû Bekir'in halifeliği, özellikle Peygamber'in vefatından sonra yeniden baş gösteren bedevî taşra direnişleriyle şekillendi. Ridde (irtidat) hareketleri, kabile asabiyetinin İslam'ın evrensel cemaat idealine karşı ilk tepkisiydi; Ebû Bekir'in kararlı tutumu, bu dağınık çevresel güçleri merkeze bağlayarak "ümmet" fikrini kurumsallaştırma çabasıydı. Ancak bu merkezileşme, kabile özerkliklerinin sınırlanması anlamına geldiği için taşra ile merkez arasındaki gerilim kalıcılaştı.

Hz. Ömer döneminde merkezî idare daha güçlü hale geldi; fetihlerle birlikte zenginlik, toprak ve ganimet düzeni Kureyş'in yönetici kabilelerinin elinde yoğunlaştı. Bu dönemdeki adaletli yönetim anlayışı, kabile dengesini korusa da, toplumsal eşitsizliklerin zemini oluşmaya başladı. Hz. Osman döneminde ise

bu denge bozuldu; Ümeyyeoğulları'nın devlet bürokrasisinde ve valiliklerde belirgin biçimde öne çıkması, diğer kabilelerde dışlanma ve adaletsizlik duygusu yarattı. Bu durum, özellikle Mısır, Kûfe ve Basra gibi taşra merkezlerinde çevresel isyanlara dönüştü. Artık İslam toplumundaki merkez, Mekke-Medine kökenli aristokrat bir elit tarafından temsil edilirken, çevre toplulukları kendilerini bu merkezî otoriteye karşı mağdur hissetmeye başlamıştı.

Hz. Ali'nin halifeliği bu toplumsal-siyasal birikimin patlak verdiği dönemdir. Onun yönetimi sırasında İslam toplumu açık biçimde siyasi kutuplaşmalara ve mezhepsel hizipleşmelere ayrıldı. Cemel ve Sıffîn savaşları, kabile sadakatlerinin dinî-mezhepsel kimliğe dönüştüğü çatışmalar halini aldı. Ali taraftarları (Şîa), merkezin adaletini temsil eden ahlaki bir muhalefet biçimi oluştururken; Muaviye ve Şam merkezli Ümeyyeoğulları, devletin kurumsal sürekliliğini savunan yeni bir iktidar modeli geliştirdi. Haricîler ise bu iki kutup arasında, bedevî kökenli radikal eşitlikçi bir tepki olarak ortaya çıktı.

Sonuç olarak, Dört Halife dönemi İslam toplumunda kabile asabiyetinin ümmet fikrine, çevresel özgürlüklerin merkezi otoriteye, siyasal sadakatin de mezhepsel kimliğe dönüşüm sürecidir. Bu dönem, bir yandan İslam devletinin idari temellerini atarken, öte yandan Ortadoğu tarihinin sonraki yüzyıllarında sürecek olan merkez–çevre ve din–kabile gerilimlerinin ilk biçimlerini de kalıcı olarak şekillendirmiştir.

Emevîler: Kureyş ve Benî Ümeyye'nin Rolü

Emevî Devleti (661-750) İslam tarihinde hilafetin saltanata dönüştüğü ve Kureyş kabilesinin Ümeyyeoğulları kolu tarafından tekeline alındığı dönemdir. Kurucusu Muâviye b. Ebû Süfyân, Kureyş'in Haşimoğulları ile rekabet halindeki Ümeyyeoğulları ailesine mensuptu. Ümeyyeoğulları kabilesi, İslam'dan önce Mekke'nin en güçlü ailelerindendi; Hz. Muhammed'e ilk karşı çıkan, Bedir, Uhud, Hendek gibi savaşlarda müşrik ordu-

larını komuta eden liderler çoğunlukla bu ailedendi (örneğin Ebû Süfyân Uhud ve Hendek'te müşriklerin başkomutanıydı). Mekke fethedilince topluca İslam'a girdiler ve özellikle idarecilik tecrübeleri nedeniyle hemen önemli görevlere getirildiler. Hz. Osman'ın halife olması (kendisi de bir Ümeyyeoğlu idi) aileye olan güveni arttırdı. Osman döneminde devletin kilit noktalarına Ümeyye ailesinden valiler atandı (Şam Valisi Muâviye bunlardan biriydi). Sonuçta Osman'ın öldürülmesiyle otorite sarsılınca, Muâviye Osman'ın kanını dava etmek söylemiyle ortaya çıktı ve kısa sürede halifelik iddiasını kabul ettirdi. 661 yılında Hz. Hasan'ın feragatinden sonra İslam dünyasının tamamı Muâviye'ye biat etti; böylece yaklaşık 90 yıl sürecek Emevî Hanedanı resmen kurulmuş oldu.

Muâviye'nin iktidara gelişi, kabile dayanışmasının dinî ideallerin önüne geçtiği bir kırılmadır. İbn Haldûn'un işaret ettiği gibi, Muâviye döneminde dinî motivasyon zayıflamış, onun yerine kabile asabiyeti ve mülk (saltanat) hırsı geçmiştir. Muâviye hilafeti, fiilen Ümeyye ailesinin mülkü haline getirdi; oğlu Yezîd'i veliaht tayin ederek yönetimi babadan oğula geçen bir monarşiye dönüştürdü. Bunu yaparken dayandığı en önemli güç unsuru, kabile asabiyetiydi: Muâviye, halkın itaatini kolaylaştırmak için asabiyet duygusunu esas aldı ve yirmi yıllık idaresinde Ümeyye ailesinden birini (Yezîd'i) mirasçı gösterdi. Bu politikayı, çağdaş Sünnî tarihçiler bile geriye dönük meşrulaştırmaya çalışmış; "Aksi halde birlik bozulurdu, Muâviye kabile asabiyeti sayesinde düzeni sağladı" şeklinde değerlendirmeler yapmışlardır. Kabile asabiyetinin Emevî siyasetindeki rolü o kadar baskındı ki, artık halife "Allah'ın halifesi (Halîfetullah)" unvanını bile kullanmaya başlamış, kendini dini-manevi konumdan ziyade dünyevi bir hükümdar olarak göstermiştir.

Emeviler yalnızca hilafeti bir hanedana ait saltanata dönüştürmekle kalmamış, bu dönüşümü meşrulaştıracak siyasal, dinsel ve düşünsel temeller de inşa etmişlerdir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra seçimle belirlenen halifelik makamı,

Emevilerle birlikte babadan oğula geçen bir miras hâlini almış; böylece yönetim biçimi kabilevi mantıktan monarşik bir düzene evrilmiştir. Ancak Emeviler bu dönüşümü sıradan bir iktidar değişimi olarak değil, "ilahi takdir"in bir sonucu olarak sunmuşlardır. "Emîrü'l-Mü'minîn" unvanına "Halîfetullah" gibi kutsallık atfeden yeni sıfatlar ekleyerek hükümdarlıklarını dinî bir zemin üzerinde temellendirmişlerdir. Aynı şekilde kader anlayışını da siyasal bir araç hâline getirmiş, "kaderiye" görüşünü reddederek mevcut düzenin Allah tarafından belirlenmiş olduğu fikrini yaygınlaştırmışlardır. Bu düşünce, halkın yönetime karşı çıkmasını "kaderi inkâr"la eşitleyen bir siyasal teoloji doğurmuştur. Böylece Emeviler, hem hilafetin anlamını değiştirip onu dünyevi bir saltanat şekline sokmuş, hem de bu saltanatı dini söylemlerle meşrulaştırarak uzun ömürlü bir iktidar ideolojisi kurmuşlardır.

Emevî yönetimi, devlet kadrolarını büyük oranda Kureyş aristokrasisine ve özelde Ümeyyeoğulları'na dayandırdı. İlk dönem (Muâviye ve Yezîd dönemi) Sufyanîler, ikinci dönem (680 sonrası) Mervânîler diye anılan Emevî halifeleri, akraba evlilikleriyle hanedan bütünlüğünü korudu ve diğer kabilelerin merkezi idareye ortak olmasına pek izin vermedi. Valilikler, ordu komutanlıkları çoğunlukla Ümeyyeoğulları'nın gençlerine veya onlarla müttefik olan güçlü kabile liderlerine tevdi edildi. Örneğin ünlü komutan Haccâc bin Yusuf (Tâif'li Sakif kabilesinden) Emevî ailesine sıkı bağlılığı ile tanınmış ve bu sayede Irak genel valiliğine dek yükselmiştir. Devletin başkenti Şam'da, Muâviye'nin uzun valiliği döneminden beri Suriye Arap kabileleri Emevîlere sadıktı. Bu kabileler (özellikle Yemenî asıllı Kalb kabilesi), Yezîd'in halifeliğinde kritik destek verdiler. Karşılarında ise Emevî saltanatına muhalif olan Kaysî (Kuzey Arap) kabileleri vardı. Yezîd'in ölümünden sonra (683) patlak veren II. Fitne (İkinci İç Savaş) aslında Emevî ailesi ile Abdullah bin Zübeyr arasında bir iktidar mücadelesi olsa da, arka planda Kays-Yemen kabile kavgası bu mücadeleyi körüklüyordu. Kays

kabileleri İbn Zübeyr'i, Yemen kabileleri Emevî hanedanını destekledi ve yıllarca süren savaşlar toplumsal yapıyı parçaladı. Bu çatışmalar, Emevî Devleti'nin zayıflamasına yol açtı; zira devleti ayakta tutan Yemenli kabilelerin sadakati sarsılmış ve bu durum, hanedanın çöküşünü çabuklaştırmıştır.

Emevî sosyo-politik düzeninin bir başka karakteristiği, Araplarla diğer Müslümanlar arasında belirgin ayrım uygulamasıydı. Emevîler fetihlerle İslam'a giren İranlı, Orta Asyalı vb. unsurlara "mevâlî" (Arap kabilelerine bağlı müttefikler) statüsü verdi. Mevâlî genelde fethedilen bölgelerin yerli halkından İslam'a geçenlerdi ve çoğu, hukuken özgür olsa da sosyal konum olarak Araplara denk sayılmıyordu. Örneğin bir mevlâ, bağlı olduğu kabile ismiyle anılıyor, cizye vergisinden muaf olsa bile bazen eski gayrimüslim vergilerini ödemeye devam etmek zorunda kalıyordu. Arap ordusu içinde mevâlî genellikle ikinci sınıf asker muamelesi gördü. Bu eşitsiz uygulamalar, özellikle Irak, Horasan gibi yerlerde sosyal huzursuzluğa yol açmaya başladı. Arap olmayan Müslümanlar, İslam'ın eşitlik vurgusuna rağmen Araplar karşısında hor görülmeyi kabullenemiyordu. Bu dönemde birçok İranlı veya Türk asıllı mevlâ, yerel isyanlara veya muhalif akımlara sempati duymaya başladı. Mesela Emevîlere karşı Horasan'da örgütlenen Abbâsî hareketinde mevâlî büyük rol oynamıştır.

Emeviler, kendi saltanatlarını Muaviye'nin valilik yaptığı Şam merkezli bölgede kurarak Bizans idari ve kültürel mirasından yoğun biçimde yararlandılar. Şam'ın başkent seçilmesi, sadece stratejik bir tercih değil, aynı zamanda Bizans'ın yerleşik devlet geleneğine dayanan bir siyasal modelin benimsenmesi anlamına geliyordu. Burada inşa ettikleri saraylar, görkemli törenler ve hiyerarşik protokollerle Emevi yönetimi, erken İslam toplumunun sade ve katılımcı siyasal yapısından belirgin biçimde ayrıldı. Muaviye ve halefleri, Bizans saraylarını andıran bir "meliklik" anlayışıyla hükümdarlıklarını kutsallaştırmış, halifenin halktan uzaklaştığı, yönetimin merkezîleştiği ve bürokratikleştiği bir

düzen kurmuşlardır. Bu yeni saray kültürü, hem Bizans etkisini hem de İslam'ın Arap kabile geleneğinden monarşik bir düzene geçişini simgeleyen bir dönüm noktası olmuştur.

Emevî halifeleri, devletin meşruiyetini İslam dini ile temellendirmek noktasında seleflerine kıyasla daha zorlandılar. Zira Muâviye'nin saltanatı ele geçirme tarzı ve Yezîd'in Kerbelâ'da Hz. Hüseyin'i öldürtmesi (680) gibi olaylar, pek çok Müslümanın gözünde Emevî yönetimini gayri meşru kıldı. Sonuç olarak Emevî döneminin toplumsal dokusu içinde Şiî muhalefet önemli yer tuttu: Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehid edilmesi, Ehl-i Beyt yanlılarını derinden sarstı ve Şiîlik bir muhalefet hareketi olarak kökleşti. Kerbelâ faciasının hemen ardından Kufeli Şiîler "Tevvâbûn" hareketi ile Hüseyin'in intikamını almaya çalıştılar (başarısız oldular). 685'te ise Muhtar es-Sekafî Kufe'de Emevîler'e karşı ayaklanıp Hz. Ali'nin oğlu Muhammed bin Hanefiyye adına yönetimi ele geçirmeye teşebbüs etti; bu hareket Emevîlerce bastırıldı ama Şiî Kaysâniyye mezhebinin temelini attı. Yine 740 yılında Hz. Hasan soyundan Zeyd bin Ali Kufe'de Emevî zulmüne karşı kıyam etti, bu da bir Zeydî Şiî geleneği başlattı. Bu isyanların ortak noktası, Benî Ümeyye'ye karşı Haşimoğulları (Ehl-i Beyt) sevgisiyle motive olmalarıydı. Toplumsal olarak, Emevîlerin dışladığı unsurlar (mevâlî, yoksul Araplar, Hz. Ali taraftarları vb.), Şiî liderlerin bayrağı altında toplanma eğilimi gösterdi.

Emevî döneminde bir diğer önemli muhalif akım, Hâricîlik olmaya devam etti. Özellikle Irak, Arabistan ve Kuzey Afrika'da çeşitli Hâricî gruplar sık sık isyan etti. Hâricîler sosyal açıdan görece eşitlikçi ve katı ahlâkçı bir hayat tarzını savunduklarından, Berberî kabileleri gibi kenarda kalmış halk kesimleri arasında yayıldılar (aşağıda Fâtımîler bahsinde Kuzey Afrika örneklerine değinilecek). Emevî ordusu bunları bastırmakla uğraştıysa da, isyanlar devleti yıprattı.

Sekizinci yüzyıl ortalarına gelindiğinde Emevî toplumsal düzeni ciddi çatlaklar veriyordu. Bir yanda Arap aristokrasisi ve

Emevî hanedanı zenginleşip lükse dalmış, diğer yanda geniş kitleler (mevali, çiftçiler, gayrimüslimler) ağır vergiler ve ayrımcılık yüzünden hoşnutsuz hale gelmişti. Ayrıca Emevî yönetiminin dayandığı kabile koalisyonu dağılmaya başlamıştı: Yemen asıllı kabileler ile Mudar (Kuzey Arap) kabileleri arasındaki çekişme ordu içinde bölünmelere yol açtı. Özellikle Emevî saltanatının temel dayanağı olan Yemenli kabileler, son halifeler zamanında küstürüldü ve Abbâsî isyanına sempati duydular. Bu sosyolojik zemin üzerinde, 747 yılında Horasan'da Abbâsî hareketi büyük bir isyan başlattı. Abbâsî İhtilali, Emevîler'e cephe almış çok çeşitli unsurların ittifakı sayesinde başarıya ulaştı.

Bu ittifakta kimler vardı?

Horasan bölgesinde görev yapan Abbâsî dâîler, Emevî zulmüne maruz kalmış Haşimoğulları yanlıları, Ümeyye oğullarına kin duyan Arap kabileleri (Huzâa, Ezd, Temîm, Dabba, Tayî gibi) ve en önemlisi Arap olmayan Müslüman kitleler (mevâlî) hep birlikte hareket ettiler. Nitekim Abbâsî ordusunda komutanlar arasında hem Arap kökenliler hem de Fars asıllı mevâlî bulunmaktaydı. Bu çokuluslu/milletli koalisyon, 750 yılında Emevî Devleti'ni yıkarak yerine Abbâsî hanedanını geçirdi. Emevî ailesi mensuplarının çoğu öldürüldü; Abbâsîler iktidara gelir gelmez Benî Hâşim'in intikamını Benî Ümeyye'den çok kanlı bir şekilde aldılar. Böylece sosyolojik açıdan, kabile ve aile rekabeti olarak başlayan Emevî-Haşimî çekişmesi Abbâsî devrimiyle sonuçlandı.

Özetle, Emevî Devleti'nin sosyolojik temelleri kabile dayanışmasıyla örülmüş bir aristokratik düzene dayanıyordu. Kureyş'in Ümeyye kolu, İslam toplumunun liderliğini kendi miras hakları saymış ve diğer kabileleri askeri-idari hiyerarşi içinde tutarak devleti yönetmiştir. Bu model, bir süre siyasi istikrar sağlasa da, toplumun geniş kesimlerinde adalet duygusunu zedeledi. Dini ve etnik ayrımcılığın derinleşmesi muhalif kimlikleri (Şiî, Hâricî vs.) güçlendirdi. Sonuçta Emevî saltanatı, yıkılışıyla birlikte ardında İslam dünyasında kalıcı mezhep bö-

lünmeleri ve Arap-Arap olmayan ayrımının anıları bıraktı. Yine de Emevîler döneminde teşekkül eden Arap-İslam kimliği, dilin Arapçalaşması (devlet dairelerinde Arapça kullanımı), fethedilen topraklarda İslâm'ın yayılması gibi gelişmeler, sonraki yüzyılların sosyokültürel çerçevesini hazırlamıştır.

Emevi dönemindeki devlet yapısı ve siyaset, kabile ve kabile asabiyetine eklenen yeni unsurlarla —mezhebi ayrışmalar, etnik gruplaşmalar ve bölgesel çıkar çatışmalarıyla— daha karmaşık bir nitelik kazanmış, böylece İslam toplumunda hem siyasi meşruiyetin hem de toplumsal bütünlüğün temelleri derinden sarsılmıştır.

Abbâsîler: Benî Hâşim ve Mezhepsel Yapı

Abbâsî Devleti (750-1258, ilk merkez Kûfe sonra Bağdat) iktidara Haşimoğulları soyunu yücelten bir ideolojiyle geldi. Abbâsî ailesi, Hz. Peygamber'in amcası Abbâs'ın neslinden geldiklerini vurgulayarak, Emevîler'in "Ümeyye oğulları" saltanatına karşı Peygamber ailesinin (Ehl-i Beyt'in) intikamını aldığı imajını yarattı. Nitekim Abbâsî ihtilal hareketine ilk katılan pek çok kişi, "Muhammed ailesinden bir Rızâ (seçilmiş önder) gelmeli" propagandasına inanmıştı. Bu propaganda bilhassa Horasan bölgesinde Emevî zulmünden bunalan kesimleri cezbetti. Horasan'da Arap olmayan Müslümanlar (Fars kökenli halk ve Türk unsurlar) ile Emevî yönetiminden dışlanmış Arap kabileleri birlikte ayaklandılar. Burada Haşimî söylemin cazibesi büyüktü: İnsanlar, yeni yönetimin Hz. Peygamber'in yakın akrabalarına (Haşimoğullarına) geçeceğini umuyorlardı. Abbâsî hanedanı iktidarı ele geçirince, gerçekten de topluma Haşimîlik vurgusu yapıldı. "Hâşimiyye" terimi, Abbâsî ailesini ve onların idaresini tasvip eden çevreleri tanımlamak için kullanıldı; bu terim, halife olacak kişinin Hz. Peygamber'le erkek tarafından akrabalığı bulunması gerektiği inancına işaret ediyordu. Abbâsîler, meşruiyet kaynaklarını Hz. Abbas'a (Peygamber'in amcası) dayandırdılar; böylece hem Peygamber'e akrabalıkları var hem de

Emevîler gibi Haşim soyunu katleden bir hanedan değillerdi. İlk Abbâsî halifeler Ebu'l-Abbas es-Seffah ve kardeşi Ebû Cafer el-Mansûr, Kûfe'de hilafetlerini ilan ederken Haşimoğulları adına hareket ettiklerini vurguladılar. Halkın önemli bir kısmı da onları, Emevî zulmünün rövanşını alan kurtarıcı Haşimi liderler olarak karşıladı.

Abbasî Devrimi, Emevî yönetiminin meşruiyetini yitirmesiyle başlayan derin toplumsal, mezhebî ve siyasal huzursuzlukların bir sonucuydu. Emevîlerin Arap üstünlüğüne dayalı siyaseti, özellikle Arap olmayan Müslümanlar olan mevalîyi dışlayan tutumu, geniş kesimlerde hoşnutsuzluk yaratmıştı. Buna bir de Ehl-i Beyt'e yönelik baskılar ve zulümler eklenince, Abbâsîler bu hoşnutsuzluğu kendi lehlerine çevirecek bir siyasal örgütlenmeye giriştiler. Abbâsî davası, başlangıçta "Ehl-i Beyt'in hakkını iade" söylemiyle gizli bir davet hareketi olarak Horasan bölgesinde örgütlendi; özellikle İranlı unsurların, Şiî eğilimli kabilelerin ve eski Haşimoğulları taraftarlarının desteğini kazandı. Bu süreçte Ebu Müslim el-Horasânî'nin liderliğinde güçlü bir propaganda ve askeri örgütlenme oluşturuldu.

Devrimin fiilî safhası 747 yılında Horasan'da patlak verdi ve hızla doğudan batıya yayıldı. Abbâsîler, siyah bayrakları altında "Ehl-i Beyt'in intikamı" sloganıyla ilerleyerek Emevî ordularını peş peşe mağlup ettiler. 750 yılında Büyük Zap Savaşı'nda Emevî halifesi II. Mervân'ın ordusu kesin bir yenilgiye uğradı ve kısa süre sonra Emevî hâkimiyeti tamamen sona erdi. Abbâsîler, Kûfe'de Ebü'l-Abbâs es-Seffâh'ı halife ilan ederek yeni bir dönemi başlattılar. Böylece İslam tarihinde ilk kez Arap olmayan unsurların da katılımıyla geniş bir sosyal koalisyona dayanan bir iktidar ortaya çıkmış oldu. Abbâsî Devrimi, yalnızca bir hanedan değişimi değil, aynı zamanda İslam siyasetinde evrensel bir ümmet anlayışına yönelmenin de sembolü haline geldi.

Ancak Abbâsî Devrimi'nin ilginç bir yönü, bu hareketi destekleyenler arasında farklı mezhep ve grupların bulunmasıydı.

Özellikle bazı Şiî fırkalar (mesela Kaysâniyye, bir rivayete göre İmam Muhammed bin Hanefiyye'nin oğlu Ebû Hâşim vasiyetle Abbâsîlere imâmeti devretti diye inananlar) başta Abbâsî davasını destekledi. Fakat Abbâsîler iktidarı alınca, Ehl-i Beyt'in diğer kollarını (özellikle Ali evlatlarını) devre dışı bıraktılar. Hatta Mansûr döneminde Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye ve kardeşi İbrahim gibi Hz. Hasan'ın torunları Abbâsîlere isyan etti; bu isyanlar kanlı bastırıldı. Yani Abbâsî devletinin kuruluşunda Haşimî ortak paydası vardı ama, Haşimî hanedan içi rekabet de yaşandı. Son tahlilde Abbâsîler, kendi kolunu (Abbâs soyunu) meşru tek temsilci sayıp, Alevî (Ali-Fatıma soyu) iddiaları dışladılar. Bu durum, Şiîliğin bir kısmını Abbâsî yönetiminden soğuttu ve Emevî dönemi sonrası kısa bir "mutabakat" dönemi çabuk sona erdi.

Abbâsî devletinin toplumsal yapısı, Emevîler'e kıyasla çok daha kozmopolit ve çeşitlilik arz eden bir görünüm aldı. Öncelikle ihtilalde büyük rol oynayan Horasanlı Müslümanlar (Farslar, Türkler vs.), yeni yönetimde önemli konumlara geldiler. Abbâsî ordusunda Ebu Müslim Horasanî gibi Fars asıllı bir generalin yıldızı parladı (gerçi Mansur daha sonra onun gücünden korkup öldürttü). Devlet merkezi Şam'dan Kûfe'ye, oradan kısa süre sonra yeni kurulan Bağdat şehrine taşındı (762). Bağdat, İran ve Arap dünyasının kesişim noktasında kurulan, farklı etnik unsurları barındıran dev bir başkent oldu. Yeni başkentte Araplar, İranlılar, Türkler, Hintliler, hatta gayrimüslim topluluklar (Hristiyan, Yahudi, Zerdüştî) bir arada yaşıyor; ticaret ve ilim faaliyetleri kaynaşıyordu. Bu bağlamda Abbâsî halifeleri, daha evrensel bir İslam imparatorluğu imajı çizdiler. Devletin üst düzeyinde hâlâ Arap soyluları (özellikle Haşimoğulları ve Kureyş'in diğer ileri gelenleri) etkin olmakla beraber, idari mekanizmada İran kökenli bürokratların ağırlığı arttı. Mansur'un veziri Halid Bermekî ve ailesi gibi Fars asıllı Bermekîler, Harun Reşid devrinde (786-809) neredeyse devlet içinde devlet gibiydi. Bu olgu, Abbâsî devletinin başlangıçtan itibaren gayri-Arap unsurları entegre eden bir yönetime sahip olduğunu gösterir.

Abbâsî döneminde İslam'ın evrenselleşmesi hız kazandı. Arapçılık vurgusu geri planda kaldı; nitekim Abbâsî sarayında Fars kültürünün etkisi, giyim kuşamdan edebiyata kadar hissediliyordu. Mevali politikasında da kısmi eşitlikçi adımlar atıldı: Resmiyette Müslüman olan herkes cizye vergisinden muaf tutuldu (Emevîlerde bu uygulanmıyordu veya geciktiriliyordu). Böylece kitlevi ihtida teşvik edildi; İran, Orta Asya, Mısır gibi bölgelerde İslam yayılımı Abbâsîler devrinde çok arttı. Ancak diğer yandan, Abbâsî sarayının ihtişamı ve halifelerin mutlakiyetçi eğilimleri, yeni bir sınıfsal hiyerarşi de doğurdu. Halife, Emevîlerde olduğundan daha ulaşılamaz ve kutsanmış bir figür haline geldi. Halifeyi koruyan Türk asıllı gulâm (asker-köle) birlikleri tesis edildi (özellikle Mutasım döneminde, 833'ten sonra). Bu profesyonel ordu, kabile asabiyetinden ziyade şahsi sadakat esasına dayandığı için başta güvenilir görünse de, zamanla ayrı bir güç odağına dönüştü. Neticede Abbâsî toplumsal yapısında eski kabile aristokrasisi yerini saray aristokrasisine ve çeşitli etnik askeri zümrelere bırakmaya başladı.

Abbâsîler dönemi, İslam tarihinde mezheplerin kurumsallaştığı ve belirginleştiği bir zaman dilimidir. Sünnî İslam'ın dört büyük fıkıh mezhebi (Hanefi, Maliki, Şafiî, Hanbeli) bu dönemde teşekkül etti ve yaygınlaştı. Abbâsî halifeleri genel olarak Sünnî anlayışı benimsediler; Me'mun (813-833) döneminde bir ara Mutezile mezhebi devletin resmi görüşü haline getirildi (mihne olayı). Sünnî ulema Abbâsî otoritesini meşru görerek desteklediler, Abbâsîler de onlara himaye verdiler. Bu, toplumda Sünnî kimliğin baskın kültür haline gelmesine katkıda bulundu. Örneğin Bağdat, hadis âlimleri, fakihler, kelamcılar ile doldu ve Sünnî düşünce sistematize edildi.

Diğer yandan, Abbâsîler döneminde Şiîlik çeşitli kollara ayrılarak gizli-açık muhalefetini sürdürdü. Haşimoğulları'nın Ali evladına bağlı kalan kesimi, Abbâsîleri gaspçı olarak görmeye başladı. İmam Cafer es-Sadık'ın soyundan gelen İmamiyye Şiîleri (On İki İmam Şiîliği) gizliden gizliye örgütlendi. Bu çiz-

gi, 8. yüzyıl sonlarında 12 İmam'ın altıncısı Cafer es-Sadık'ın ölümünden sonra iki büyük kola ayrıldı: Oğullarından İsmail'i imam kabul edenler İsmailiyye (Yediciler) mezhebini oluştururken, diğer oğlu Musa Kazım'ı imam tanıyan çoğunluk İsnâaşeriyye (Onikiciler) oldu. İsmailîler bir süre gizli davet yürüterek Abbâsîler aleyhine çalıştılar. 9. yüzyılda İsmailî davet özellikle Irak, Suriye, Yemen ve en önemlisi Kuzey Afrika'da yayılmaya başladı (bu konu Fâtımîler bahsinde detaylandırılacak). Oniki İmam Şiîleri ise genelde Abbâsî yönetimine açıktan isyan etmedi; ancak kalben biat etmeyip kendi imamlarını beklediler. 10. İmam Ali en-Nakî ve 11. İmam Hasan el-Askerî, Abbâsîlerin gözetimi altında Samarra'da yaşadı ve genç yaşta vefat ettiler. 12. İmam Muhammed el-Mehdî henüz çocukken gözlerden kayboldu (Gaybet, 874); Şiî inanışına göre kıyamete yakın dönene dek gizli kalacaktır. Bu süreç, Şiî toplumu içinde mehdî beklentisi ve Abbâsî karşıtlığını dini bir motivasyona dönüştürdü.

Abbâsîler döneminde beliren bir diğer mezhepsel-siyasi unsur, Bâtınî/İsmailî hareketler ve Hâricî kalıntıları idi. 9. yüzyıl sonlarında Abbâsî merkezi otoritesi zayıflayınca, uzak bölgelerde radikal mezhepçi rejimler ortaya çıktı. Özellikle Bahreyn'de kurulan Karmatîler, Abbâsî döneminin en uç sosyal-dini hareketlerinden biriydi. Karmatîler, İsmailîliğin aşırı ve eşitlikçi bir kolu olarak 899 yılından itibaren Bahreyn'de komünal bir devlet kurdular. Bu hareket, bedevî kökenli kabilelerden güçlü destek aldı; Arap Bedevi aşiretleri, Abbâsî vergi sistemine ve sınıf ayrımına isyan ederek Karmatîlere katıldı. Karmatîler, özel mülkiyetin ortaklaşa kullanılmasını, ganimetin ve zenginliklerin eşitçe paylaşılmasını savunan bir "sosyal adalet" ideolojisi geliştirip bunu uyguladılar. Hatta bir dönem Karmatî devleti o kadar güçlü hale geldi ki 930 yılında Mekke'yi basıp Kâbe'nin Hacerülesved'ini söküp kendi ülkesine götürecek cüreti gösterdi. Bu tür aşırı mezhep hareketleri, Abbâsî toplumunun derinlerindeki sosyal huzursuzlukları ve farklı ideolojik arayışları yansıtıyordu.

Abbâsî halifeliğinin zayıflamasıyla birlikte 9. ve 10. yüzyıllarda yerel hanedanlar da türedi. Bu hanedanların bazıları Abbâsîlere bağlı görünürken fiilen özerkti. Kimi hanedanlar ise açıkça mezhepsel kimliklerle ortaya çıktılar. Örneğin, 875'ten itibaren İran'da hakimiyet kuran Büveyhîler (İranlı bir hanedan) Şiî idi ve 945'te Bağdat'ı alarak Abbâsî halifesini himaye altına aldılar. Büveyhîler kendi emirleri adına Şiî gelenekleri uyguladı; Şiîlik ilk kez Bağdat'ta resmî törenlere (Gadir Hum, Aşura matemleri vs.) girdi. Halife, Büveyhî emîrlerin kuklası haline geldi. Bu da Sünnî-Şiî gerilimi şeklinde toplumsal fay hatlarını derinleştirdi. Abbâsî toplumunda Sünnîler ile Şiîler arasındaki kutuplaşma, Bağdat sokaklarında bile zaman zaman kavgalarla kendini gösteriyordu.

Abbâsîlerin sonraki asırlarda (11. yy'dan itibaren) Selçuklu Türklerinin korumasına girmesiyle Sünnî otorite yeniden toparlandıysa da, artık İslam dünyasında birden fazla rakip güç merkezi ve kimlik belirmişti. 10. yüzyılda Abbâsîler dışında aynı anda hem Fâtımî Şiî halifeliği (Kuzey Afrika ve Mısır'da), hem de Endülüs'te Emevî soyundan bir halifelik (929'da III. Abdurrahman, Kurtuba'da kendini halife ilan etti) mevcuttu. Bu durum, İslam toplumunun siyasi birliğinin çözülmesi anlamına geliyordu. Ancak bu bölünme aynı zamanda zengin bir toplumsal ve kültürel çeşitlilik de ortaya çıkardı: Bağdat'ta Sünnî-İran karışımı bir saray kültürü varken, Kahire'de Şiî-Fatımi kültürü, Kurtuba'da Arap-Berber-İber karışımı bir kültür gelişti.

Özetlemek gerekirse, Abbâsî Devleti'nin sosyolojik temelleri Haşimî akrabalık meşruiyeti ile çok uluslu ümmet yapısının birleşimine dayanır. Abbâsîler, Emevîlerin aksine geniş kitleleri kucaklayan bir idealle ortaya çıktılar ve bir süre için toplumsal barışı sağladılar. Ancak zamanla merkezi otoritenin zayıflaması, ekonomik sorunlar ve etnik/dini rekabetler, Abbâsî toplumunu parçalara ayırdı. Yine de Abbâsî dönemi, İslam tarihinde kaynaştırıcı bir pota işlevi görmüş; değişik kavimleri İslam medeniyeti dairesinde bir araya getirmiştir. Bu dönemin

kalıcı mirası, Sünnî İslam ana gövdesinin oluşması, evrensel hilafet kavramının yerleşmesi ve yüksek İslam kültürünün (ilim, felsefe, sanat) yükselişidir. Toplumsal açıdan bakıldığında ise, Abbâsîler döneminde İslam devleti bir imperial toplum hüviyetine bürünmüş; artık kabile devletinden imparatorluğa evrilen bir yapı söz konusudur. Kabile asabiyeti tamamen bitmemişse de yönetimde törpülenmiş, yerini saray entrikaları ve yeni güç odakları almıştır. Mezhep aidiyetleri kalıcı kimlik formları haline gelmiş ve coğrafi bölünmelere dahi yol açmıştır.

Endülüs Emevîleri (Sünnî Hanedanlar): Etnik-Dini ve Kültürel Çoğulculuk

Onuncu yüzyılda Endülüs'teki Emevîler, Abbâsî ve Fâtımîlere karşı halifelik iddiasıyla Üçüncü bir Sünnî hilafet ortaya koymuşlardır. Endülüs Emevî Halifeliği (929-1031), bölgesel bir hanedandı ama meşruiyetini Ümeyye soyundan almaktaydı. Onların toplumunda da Arap ve Berberî asabiyeti önemliydi; Endülüs'te Kuzey Afrikalı Berberîler ile Arap yerleşimciler arasındaki çatışmalar Emevî halifeliğini zayıflatmış ve sonunda Endülüs parçalanmıştır (Taife beylikleri dönemi). Bu başlangıç cümleleri, Batı İslam dünyasının bu görkemli ve trajik devletinin temel dinamiğini özetler niteliktedir: Meşruiyet arayışı ile etno-kültürel bir mozaiği yönetme çabası arasındaki gerilim. Endülüs Emevi Devleti'nin sosyolojik temelleri, İbn Haldun'un "asabiyet" kavramını merkeze alınarak, toplumsal tabakalaşma, meşruiyet inşası ve nihai çözülmenin içsel nedenleriyle birlikte detaylı bir şekilde analiz edilebilir.

Endülüs Emevi Devleti'nin sosyolojik yapısını anlamak için, onun doğuşuna zemin hazırlayan tarihsel bağlamı göz önünde bulundurmak gerekir. Abbasilerin 750'de Emevi hanedanını yıkıp iktidarı ele geçirmesi, Ümeyye ailesinden I. Abdurrahman'ın kaçarak İspanya'ya sığınmasıyla sonuçlanmıştır. I. Abdurrahman, halihazırda var olan Arap kabile çatışmalarından ve Berberi isyanlarından faydalanarak Kurtuba'da bağımsız

bir emirlik kurmayı başarmıştır (756). Bu emirlik, başlangıçta siyasi olarak Bağdat'taki Abbasilere bağlı değildi, ancak dini anlamda halifeyi tanımaya devam ediyor, hutbelerde onun adını anıyordu.

Bu durum, III. Abdurrahman döneminde (912-961) köklü bir şekilde değişti. 10. yüzyılın başları, İslam dünyasında iki rakip halifenin ortaya çıktığı bir dönemdir: Sünni Abbasiler ve Şii Fatımiler. Bu ikili meydan okuma, III. Abdurrahman'a hem siyasi hem de ideolojik bir fırsat sunmuştur. 929 yılında "en-Nasır li-Dinillah" (Allah'ın Dininin Yardımcısı) unvanıyla halifeliğini ilan etmiştir. Bu hamle, salt bir güç gösterisinden çok daha derin sosyolojik ve siyasi anlamlar taşıyordu:

a) Meşruiyetin Yeniden Tesisi: Halifelik iddiası, Emevi hanedanının Abbasiler tarafından "gasbedilen" meşruiyetini geri alma çabasıydı. Kendisini, asıl Sünni halifeliğin gerçek varisi olarak konumlandırıyordu.
b) İç ve Dış Prestij: İber Yarımadası›ndaki Hıristiyan krallıklara ve Fas'taki Fatımi yanlısı kabilelere karşı siyasi ve manevi üstünlük sağlama amacı taşıyordu.
c) İç Bütünleşme Aracı: Halifelik, Endülüs'ün karmaşık etnik ve kabilevi yapısını (Araplar, Berberiler, Müvalledler, Sakalibe) ortak bir kimlik ve sadakat odağı etrafında birleştirmek için kullanılmak istenen bir araçtı.

Ancak, bu "yukarıdan inşa" edilen meşruiyet, toplumun tabanındaki derin ayrışmaları ortadan kaldırmaya yetmeyecekti. Endülüs Emevi toplumu, birbiriyle kesişen ve çatışan sadakat ağlarından oluşan çok katmanlı bir yapıydı. İbn Haldun'un ifadesiyle, bu grupların her birinin kendi "asabiyet"i (grup dayanışması ve sosyal bağlılık) vardı ve merkezi devlet, bu asabiyetleri kontrol altında tutabildiği sürece ayakta kalabilirdi.

Arap asabiyeti, devletin kurucu ve yönetici sınıfıydı. Kendi içinde iki ana gruba ayrılıyordu: a) Suriyeli Araplar (Kaysîler) Emevi yanlısı I. Abdurrahman ile birlikte gelen veya daha sonra güç kazanan askeri aristokrasi. Bunlar devletteki en nüfuzlu

pozisyonları ve en verimli toprakları ellerinde tutuyorlardı. b) Yemenli Araplar (Kalbîler) daha eski yerleşimcilerdir. Bunlar ticaret, bilim ve idari bürokraside güçlü bir konuma sahiptiler. Arap asabiyeti, devletin resmî ideolojisini ve kültürel kimliğini şekillendirdi. Kurtuba, Arap dilinin, edebiyatının ve biliminin Batı'daki başkenti haline getirildi. Ancak, Kays-Kalb çekişmesi zaman zaman iç savaşlara varan gerilimlere yol açarak devletin istikrarını tehdit etti.

Arap asabiyeti dışında kurucu bir başka siyasi ve askeri güç, Berberi asabiyeti olmuştur. Kuzey Afrika'dan gelen ve fetihlerde kritik rol oynayan Berberiler, genellikle sınır bölgelerine ve dağlık kesimlere yerleştirilmişti. Sayıca çok olmalarına rağmen, siyasi iktidar ve sosyal statü açısından Arapların gerisinde kalmışlardı. Bu, derin bir memnuniyetsizlik kaynağıydı. Berberi asabiyeti, Arap hegemonyasına karşı bir tepki olarak güçlenmiştir. Özellikle III. Abdurrahman ve II. Hakem dönemlerinde merkezi otorite güçlüyken kontrol altında tutulsalar da merkezin zayıfladığı anlarda (II. Hişam'dan sonra) açık isyanlara dönüşmüştür. Berberi kabileleri, kendi liderlerinin etrafında kenetlenerek Emevi ordusundan ayrılırlar ve nihayetinde iç savaşta (1009-1031) belirleyici bir rol oynarlar.

Endülüs'ün yerleşik nüfusu içinde "Müvalledun" (din değiştirenlerin soyundan gelenler), İberya'nın yerel halkları olan Vizigotlar ve Hispano-Romalılardan Müslüman olan bir kesimdi. Zamanla nüfusun çoğunluğunu oluşturmalarına rağmen, sosyal ve siyasi sistemde "ikinci sınıf" muamelesi görüyorlardı. Arap seçkinler, soy üstünlüğü iddialarını sürdürdüler ve Müvalledlerin yüksek askeri ve idari makamlara yükselmelerini genellikle engellediler.

Bu dışlanmışlık, Müvalledler arasında güçlü bir yerel asabiyetin doğmasına neden olur. Özellikle Ebro vadisindeki Tuleytula (Toledo) ve İşbiliye (Sevilla) gibi şehirler, Müvalled aristokrasisinin merkezleri haline gelir. Bu aileler, yerel güçlerini pekiştirirler ve merkezi hükümete karşı sık sık isyan ederler.

Müvalledler, Emevi hilafetinin çöküşünden sonra kurulan Tavaif-i Mülük devletlerinin (Toledo, Sevilla, Valencia beylikleri gibi) en önemli aktörlerinden biri olurlar. Onların isyanları, merkezi otoriteyi sürekli zayıflatan ve devletin kaynaklarını tüketen kronik bir sorundu.

"Sakalibe" ya da Slavlar, genellikle Avrupa'dan (Germen, Frank, Slav kökenli) getirilmiş, hadım edilmiş kölelerdir. Emevi halifeleri, onları etnik asabiyetleri olmadığı veya zayıf olduğu için güvenilir bir güç olarak görüyordu. Saray muhafızları, idareciler, vezirler ve hatta ordu komutanları olarak önemli görevlere getirildiler. II. Hakem döneminde (961-976) özellikle nüfuz kazandılar.

Ancak, kökenleri ne olursa olsun, güç elde eden Sakalibe grupları da zamanla kendi çıkarları için hareket eden, aralarında evlilikler yapan ve siyasi hizipler oluşturan bir "saray asabiyeti" yarattılar. Halife II. Hişam'ın küçük yaşta tahta geçmesinden sonra, naip Mansur ibn Ebi Amir (El-Mansur) iktidarı ele geçirdiğinde, Sakalibe'yi ve Berberi paralı askerlerini kullanarak geleneksel Arap ordusunun gücünü kırdı. Bu, devletin sosyal dengesini alt üst eden ve geleneksel sadakat bağlarını koparan kritik bir dönüm noktasıydı. Amirilerin (978-1008) iktidarı, halifeliği fiilen bir gölgeye dönüştürdü ve çöküş sürecini hızlandırdı.

Emevi halifeleri, bu parçalı toplumsal yapıyı bir arada tutmak için çeşitli araçlar kullandılar.

a) Dini Meşruiyet: Halife unvanı, en güçlü meşruiyet aracıydı. Kendilerini Sünni İslam'ın koruyucusu olarak sunarak hem içerideki Müslüman nüfusu hem de dışarıdaki Hıristiyan tehdidi karşısında birleştirici bir sembol yarattılar. Kurtuba Ulu Camii'nin sürekli genişletilmesi ve başkentteki görkemli saray şehri Medinetü'z-Zehra, bu dini ve siyasi ihtişamın somut ifadeleriydi.
b) Kültürel Hegemonya: Araplar, Arap dilini ve kültürünü devletin ve seçkinlerin ortak dili haline getirerek bir "me-

denileştirme" projesi yürüttüler. Bu, Müvalledler ve diğer gruplar arasında asimile olan bir kesim yarattı. Bilim, felsefe, şiir ve mimarinin altın çağını yaşaması, Endülüs Emevi modelinin prestijini artırdı.

c) Ekonomik Refah: Tarımda (sulama sistemleri), ticarette ve zanaatta sağlanan büyük ilerleme, ekonomik bir refah dönemi getirdi. Bu refah, devletin farklı gruplara rüşvet (ata, maaş, toprak) dağıtarak sadakatlerini satın almasını ve sosyal çatışmaları bir süreliğine ertelemesini sağladı.

976 yılında II. Hişam'ın çocuk yaşta tahta geçmesi, merkezi otoritede bir boşluk yaratır. Amirilerin iktidarı, geleneksel Arap asabiyetini kenara iterek, Berberi ve Sakalibe askeri gücüne dayalı yeni bir denge kurar. El-Mansur, Hıristiyan krallıklara düzenlediği başarılı seferlerle otoritesini pekiştirse de, bu, devletin sosyolojik temellerini daha da aşındırmıştır.

El-Mansur'un 1002'deki ölümünden sonra, merkezi kontrol tamamen çökmüştür. Farklı asabiyetler, uzun süredir bastırılmış olan hırslarını ve öfkelerini açığa vurmuşlardır. Berberi asabiyeti, kendi kabile liderleri etrafında kenetlenerek, Kurtuba'yı ele geçirmiş ve kendi halife adaylarını ortaya çıkarmıştır. Arap asabiyeti, Suriyeli ve Yemenli fraksiyonlara bölünmüş halde, kendi halife adayları için birbirleriyle savaşmıştır. Müvalled asabiyeti, kendi bölgelerinde bağımsız beyliklerini (Tavaif) ilan ederek merkezden kopmuştur.

1009-1031 yılları arasında Kurtuba, farklı grupların kukla halifeleri tahta çıkardığı bir iç savaş arenasına dönüşmüştür. Nihayetinde 1031'de, halifelik kurumu resmen lağvedilmiş ve Endülüs, bir daha hiçbir zaman tek bir Müslüman devlet altında birleşemeyecek şekilde, Tavaif-i Mülük adı verilen küçük beyliklere bölünmüştür.

Sonuç olarak Endülüs Emevi Halifeliği, İbn Haldun'un teorisini mükemmel bir şekilde örnekleyen tarihi bir vakadır. Güçlü bir kurucu asabiyet (Suriyeli Araplar) ile başlayan devlet, karmaşık bir toplumu yönetmek için dini meşruiyet, kültürel

hegemonya ve ekonomik refah gibi araçlarla kendini güçlendirmiştir. Ancak, zamanla merkezi asabiyet zayıflamıştır. Yönetim altındaki diğer asabiyetler (Berberiler, Müvalledler) güçlenmiş ve nihayetinde merkezin kontrol mekanizmaları çöktüğünde, bu rakip asabiyetler devleti içeriden parçalamıştır. Endülüs Emevi Devleti'nin sosyolojik temeli, farklı etno-kültürel grupların dayanışma bağlarını tek bir siyasi çatı altında eritmekte başarısız olan bir "yönetim modeli" üzerine kuruluydu. Bu nedenle, çöküşü sadece bir dış müdahalenin veya şanssızlığın değil, yapısal ve sosyolojik zaafların kaçınılmaz sonucuydu. Buna rağmen, yarattığı kültürel sentez ve bilimsel miras, Avrupa ve İslam medeniyetlerinin gelişiminde silinmez bir iz bırakmıştır.

Fâtımîler Devleti

Abbâsî otoritesinin zayıflamasıyla birlikte, İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde mezhepsel kimliklere dayanan hanedanlar kurulmaya başlar. Bu hanedanlar, çoğu zaman merkezî halifeliğe rakip ideolojik iddialarla ortaya çıkarlar. İlk dönem Müslüman devletleri içinde mezhep vurgusuyla öne çıkanların başında Fâtımîler gelir. Fâtımî Devleti, adını Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fâtıma'dan alır; zira kurucu hanedan, Hz. Fatıma ile Hz. Ali'nin soyundan geldiklerini (dolayısıyla Peygamber nesli, *Ehl-i Beyt* olduklarını) iddia ediyordu. Fâtımîler, İslam dünyasında Abbâsîlere alternatif bir halifelik olarak 909 yılında Kuzey Afrika'da (İfrîkıye, bugünkü Tunus civarında) tarih sahnesine çıktılar. Devletlerinin ideolojik temeli, İsmailiyye mezhebine dayanıyordu. İsmailîlik, yukarıda bahsedildiği üzere, Cafer es-Sadık'ın oğlu İsmail'i meşru imam kabul eden Şiî koludur. Bu mezhebin mensupları, Abbâsî döneminde gizli bir davet örgütleyerek kendi Mehdi liderlerini bekliyorlardı. Nitekim Fâtımî Devleti'nin kuruluşu, Yemen'de ve Kuzey Afrika'da faaliyet yürüten İsmailî dâîlerin uzun çabalarının bir sonucudur.

Fâtımîlerin kurulma süreci, İsmailî davanın bir kabile topluluğu içindeki örgütlenmesi sayesinde mümkün olur. İsmailî

dâî Ebû Abdullah eş-Şiî, Kuzey Afrika'da Berberîlerin Kutâme kabilesi arasında başarılı bir propaganda faaliyeti yürütür. Kutâme kabilesi, o dönemde bölgedeki Arap Aglâbî emirliğine (Abbâsîlere bağlı bir devlet) karşı hoşnutsuzdur. Dâî Ebû Abdullah, Kutâmeleri kendi safına kazanarak onlardan bir İsmailî güç üssü oluşturmayı başarır. Sonra Abbâsî takibinden kaçan İsmailî imamı Ubeydullah (el-Mehdî lakaplı), gizlice Kuzey Afrika'ya geçer. Ebû Abdullah ve Kutâme Berberileri, Abbâsî valisi Aglâbî hanedanını devirirler ve Ubeydullah'ı Mehdî-Halife ilan ederek Fâtımî Devleti'ni kurarlar (909). Bu gelişme, İslam tarihinde ilk defa Ehl-i Beyt soyundan geldiğini söyleyen alternatif bir halifenin ortaya çıkışıdır.

Fâtımîler, başlangıçta küçük bir Berberî coğrafyasında doğmuş olsa da, emelleri tüm İslam âlemini yönetmekti. Kurucu halife Ubeydullah el-Mehdî, başkent olarak Mehdiyye şehrini inşa etti ve etrafındaki Berberî unsurları disiplinli bir ordu haline getirdi. Sosyolojik açıdan, Fâtımî ordusunun çekirdeğini Kuzey Afrika'nın yerli halkı Berberîler oluşturuyordu. Bu ordu, dini motivasyon olarak İsmailî-Şiî inancıyla yoğrulmuştu. Fâtımî yönetimi, İfrîkıye'de ilk iş olarak Sünnî Afrika toplumunu nüfuzu altına almak için yoğun çaba harcadı; yerel Sünnî halkı kendi meşruiyetine kazanmak istedi. Zira Kuzey Afrika o tarihe dek Abbâsî halifelerine bağlı Sünnî idare altındaydı ve halkın çoğu Maliki mezhebindendi. Fâtımîler bu dengeyi bozmadan, yavaş adımlarla kendi düzenlerini tesis ettiler.

Fâtımîler asıl büyük atılımı, 969 yılında Mısır'ı fethederek yaptılar. Dördüncü Fâtımî halifesi el-Muiz, Mısır'daki zayıflamış Sünnî İhşîdî hanedanını devirir ve Mısır'ı ele geçirir. Mısır, zenginlik ve stratejik konum açısından bir hazinenin anahtarıydı. Halife Muiz, fetih sonrası Kahire şehrini kurup yeni başkent yapar. Ardından 972'de ünlü El-Ezher Üniversitesini inşa ettirip İsmailî davetinin eğitim merkezi haline getirir. Mısır'ın fethiyle Fâtımîler, Şiî-İsmailî ideolojiyi geniş bir Sünnî çoğunluğa sahip ülkede yönetim sistemi haline getirdiler. Fâtımî ordusu da bu

süreçte daha karma bir yapıya büründü: Berberî Kutâme askerlerinin yanı sıra Sudanlı zenci birlikler, Türk gulâmlar, hatta Mısırlı yerel unsurlar orduya katılır. Yine de kilit noktalarda Berberî komutanlar ve Fâtımî dâî ailelerinin fertleri bulunuyordu.

Fâtımî toplumu dinî bakımdan son derece kozmopolitti. Mısır ve Suriye'deki tebaalarının büyük kısmı Sünnî idi (çoğunlukla Maliki, Şafii fıkhına bağlı). Ayrıca Mısır'da önemli bir Kıpti Hristiyan nüfus, Yahudiler ve diğer inanç grupları da yaşıyordu. Fâtımîler, uzun süre bu çoğulcu ortamda toleranslı bir yönetim izlemeye çalıştılar. Resmî mezhep İsmailîlik idi; halifeler kendilerini imam ve "Müminlerin Emiri" ilan etmişlerdi. Hutbelerde Abbâsî halifelerinin adı çıkarılıp Fâtımî halifesinin adı okunuyordu. Ancak halkın mezhebi tercihine müdahale kısmen sınırlıydı: Sünnî kadılar, fakihler faaliyetlerini sürdürebildiler, hatta Fâtımî idaresi zamanla Sünnîlerle uzlaşma politikası izledi. Örneğin, Fâtımî Halifesi el-Hakim (996-1021) başlangıçta sert ve mutaassıp uygulamalara imza atsa da (bazı dönemlerde Sünnî ibadetleri kısıtlamak gibi), kendisinden sonra Sünnî çoğunluğa karşı hoşgörü artmıştır. Devlet kadrolarında gayrimüslimlere (Kıpti ve Yahudi bürokratlara) bile yer verildiği oluyordu. Bu durum, Fâtımîlerin pragmatik bir toplum siyaseti izlediğini gösterir: Mezhep olarak İsmailî ve Şiî kimliklerine sıkıca bağlı kalırken, ülkenin düzeni için farklı unsurlarla işbirliği yaparlar.

Fâtımîler, devlet dinamiğini canlı tutmak için yoğun bir dâvet (propaganda) teşkilatı kurmuşlardı. Her bölgede "dâî" denilen İsmailî çağrıcılar faaliyet gösteriyor, halka Fâtımî imamının haklılığını anlatıyordu. Bu davet faaliyeti, İslam dünyasının dört bir yanındaki gizli İsmailî hücrelerini beslemiştir. Özellikle Abbâsî topraklarında (Irak, İran) ve uzak diyarlarda (Hint alt kıtası gibi) Fâtımî halifesini imam tanıyan gruplar oluşmuştur. Bu sosyolojik olarak ilginç bir şebekeydi: Mezhep dayanışması, devlet sınırlarını aşıyordu. Örneğin, Fâtımîler döneminde Bağdat'ta bile gayrı-resmi İsmailî yandaşlar, halk arasında Fâtımî

halifesine biat çağrıları yapmaktaydı. Abbâsî yönetimi bunları sertlikle bastırıyordu. Yine Yemen'de ve Bahreyn'de İsmailîler yer yer güç kazanmışlardır. Bahreyn İsmailîleri (Karmatîler) başta Fâtımîlerle aynı mezhepten olsalar da, Fâtımî imamlarını meşru görmemişler, kendi bağımsız devletlerini korumuşlardır. Hatta Fâtımîlerin Suriye'yi fethetmesiyle menfaatleri zedelenen Bahreyn Karmatîleri, Abbâsîler ve Büveyhîler ile ittifak yapıp Fâtımîlerle savaşmışlardır. Bu, mezhepsel dayanışmanın bile çıkar çatışmalarıyla bozulabildiğini gösterir. Sonuçta Fâtımî-Karmatî rekabeti, Orta Doğu'da yaklaşık on yıl süren bir mücadeleye yol açmış ve Karmatîler zayıflayarak sahneden çekilmiştir (970'ler).

Fâtımî Devleti'nin sosyal yapısında mezhep hiyerarşisi önemliydi. İsmailî inancına göre toplum, zahiri (açık) ve batıni (gizli) bilgi seviyelerine ayrılıyordu. Halife-imam en tepede, sonra dâîler ve eğitimli İsmailîler, en altta avam tabaka yer alıyordu. Fâtımîler bu öğretilerini kurumsallaştırırlar; Kahire'de Darü'l-Hikme (Bilgelik Evi) kurarak hem dini eğitim hem de genel ilimleri verirler. Burada herkesin erişimine açık kütüphaneler ve tartışma salonları mevcuttu. Bu sayede, Şiî-İsmailî doktrin entelektüel bir çekim merkezi haline gelmiştir. Birçok Sünnî ve gayrimüslim alim Fâtımî himayesinde eserler vermiştir (örneğin ünlü hekim İbnü'l-Heysem bu dönemde Mısır'da çalışmıştır). Dolayısıyla Fâtımî toplumu, çokkültürlü bir hoşgörü ortamıyla mezhepsel elitizmin garip bir karışımını sergilemiştir. Bir yandan kendilerini hakikatin yegâne sahipleri gören bir imam kültü varken, öbür yandan pratikte farklı unsurları barındıran bir toplumsal barış da söz konusuydu.

Diğer Mezhepsel Hanedanlar

Fâtımîler, Abbâsî Sünnî halifeliğine meydan okuyan en güçlü Şiî devlettir. Ancak aynı dönemde ve sonrasında başka mezhep temelli devletler de ortaya çıkmıştır.

Şii İdrîsîler: İdrîsîler (788-985) Kuzey Afrika'da Fas bölgesinde kurulmuş ilk Şiî hanedandır. Kurucusu İdris bin Abdul-

lah, Hz. Hasan'ın torunlarındandı ve 785'te Abbâsî baskısından kaçarak Berberî kabilelerin desteğiyle bir devlet kurmuştur. İdrisîler Zeydiyye Şiîliği inancındaydılar. Berberî kabileleri İdris'i Ali evladından olduğu için benimseyip emir yaparlar. İdrîsî Devleti yaklaşık iki yüzyıl yaşamış ve sonunda Fatımîler ve diğer rakipler arasında erimiştir. Bu örnek, Emevî-Abbâsî otoritesinden uzak Magrip bölgesinde yerel kabile + Ehl-i Beyt mensubu bileşiminin devlet kurabildiğini göstermektedir.

Harici Devletler: Rustemîler ve Midrarîler olmak üzere Kuzey Afrika'da ve 8. yüzyıl sonlarında iki önemli Hâricî devleti ortaya çıkmıştır. İlki, Cezayir-Tahert merkezli Rustemîler (777-909) devletidir. Kurucusu Abdürrahman b. Rüstem İran asıllı bir İbâzî Hâricî idi; Abbâsî yönetiminden kaçarak Batı Cezayir'deki hoşnutsuz Berberîleri etrafına toplamış ve yaklaşık iki asır sürecek bir imâmet kurmuştur. Rustemî Devleti, İbâzîyye mezhebine dayalı, oldukça mütevazı bir teokrasi idi. Liderleri "imam" unvanı taşıyor, seçimle iş başına geliyor ve Basra kökenli İbadi öğretileri uyguluyordu. Toplumsal yapısı itibarıyla, Berberî kabilelerinin sade yaşam tarzıyla Hâricî eşitlikçiliğini birleştiren Rustemîler, lüks ve israftan uzak durup ilme önem vermişlerdir. Başkent Tahert, bir ilim merkezi haline gelmiş, İslam dünyasının uzak köşelerinden öğrenci çekmiştir. Sonunda 909'da Fâtımîler tarafından yıkılıp gitmişlerdir.

İkincisi, Fas'ın Sijilmâsa bölgesinde Midrârîler (Benî Vâsül) hanedanıdır (772-976). Bu devlet de Sufriyye kolu Hâricîler tarafından kurulmuştur. Mekke hac yolunun üzerindeki Sijilmâsa, Midrârî emîrlerinin yönetiminde önemli bir ticaret şehrine dönüşmüştür. Hâricî olmaları nedeniyle Abbâsîlere ve Fâtımîlere mesafeliydiler. Nihayet 976'da Fatımîlerin müttefiki olan bir Berberî hanedan tarafından ortadan kaldırılmışlardır.

Hâricî devletlerinin kuruluşundaki sosyolojik tema, yerli kabilelerin merkezi otoriteye tepkisidir. Berberîler, Emevî ve Abbâsî idaresinde ikinci sınıf muamele gördüklerinden, eşitlik ve adalet vurgusu yapan Hâricîlik onlara çekici gelmiştir. 740

yılında başlayan Büyük Berberî İsyanı'nda Hâricî-Mağribi liderler Arap ordularını yendi ve neredeyse Endülüs'e dek bölgede hakimiyet kurmuşlardır. Bu isyan, Mağrip'te bağımsız devletlerin önünü açmıştır. Nitekim ilk kurulan devletlerin çoğunun liderleri ya Hâricî ya Şiî idi; belki de Abbâsîler'e meşruiyet sağlama gereği duymadan halk desteği kazanmanın yolu buydu. Yukarıda değinilen Rustemî, Midrarî, İdrisî devletleri hep bu isyan dalgasının ardından gelmiştir.

Şii Büveyhîler (934-1062) Devleti: Büveyhîler İran'ın batısında ve Irak'ta hüküm süren, Abbâsî halifesini himaye altına alan İranlı Şiî hanedandır. Her ne kadar Abbâsî halifelerini tamamen saf dış etmese de, fiili iktidar onların elindeydi. Büveyhîler sosyolojik olarak eski İran asillerinin İslam sonrası yükselişini temsil eder. Onların döneminde Bağdat'ta Fars kültürü ve Şiî nüfuz belirginleşmiştir. Büveyhî emîrleri orduyu Daylamlı (İran'ın kuzeyinden gelen) askerlerle doldurmuş ve dolayısıyla yine etnik bir grupla özdeş yönetim kurmuşlardır. Bu dönemde halk Abbâsî halifesi mi Büveyhî emîri mi tartışmasını yaparken aslında mezhep yönünden de kamplaşıylardı. Sünni ahali halifeyi isterken, Şiî kesim Büveyhî iktidarına sıcak bakabiliyordu. Sonuçta 1055'te Büveyhîler'i Selçuklu Türkleri devralır ve Sünnî otoriteyi ihya eder.

Zeydi Devleti: Yemen'de Zeydî imamet 9. yüzyıldan itibaren kök salar ve İmam Yahya el-Hadi 897'de Zeydî devletini kurar. Bu devlet, kabilevi bir teokrasi şeklinde zaman zaman varlık gösterir, Osmanlı devrine dek Zeydî imamlar Yemen dağlarında hüküm sürer. Yine Doğu Arabistan'da Umman bölgesinde İbâdî imamet Hâricîliğin ılımlı kolu olarak devam eder; İbadi imamlar yerel kabilelere dayanarak bağımsız veya yarı-bağımsız idareler kurarlar (örn. 751'de ilk İbadi imamlığı, ileri dönemlerde de Umman sultanlıkları).

Bütün bu örnekler, mezhep kimliğinin ve kabile/etnisite bağlarının ortaçağ İslam dünyasında devlet kurucu unsurlar olabildiğini göstermektedir. Bu hanedanların her biri, bir yandan

dini-mezhepsel bir meşruiyet iddiasına, öte yandan somut bir sosyal tabana (kabile, aşiret, etnik grup) dayanmaktaydı. Örneğin Fâtımîler İsmailî Şiî ideoloji (mehdi inancı) + Berberî kabile gücü formülüyle yükselmişlerdir. Endülüs Emevîleri, Ümeyye soy asabiyeti + yerleşik İspanya Müslüman toplumunun birleşimidir. Zeydîler, Ali evladından imamlık + Yemen kabile geleneğiyle var olmuştur. Hâricî Rustemîler, Basra kökenli sade İslam anlayışı + Berberî özerklik özlemiyle kurulmuştur. Bu formüller, sosyal yapının devlete nasıl yön verdiğinin somut misalleridir.

Sonuç olarak, ilk Müslüman devletlerde toplumsal yapı ile devlet düzeni birbirini sürekli etkilemiştir. Kabilevi asabiyet, akrabalık bağları, mezhepsel/itikadî dayanışma gibi olgular, coğrafyaya ve zamana göre değişen kombinasyonlarla devletlerin kuruluşuna zemin hazırlamıştır. Bir bölgede dışlanan bir grup, başka bir yerde bir lider etrafında birleşip kendi devletini kurabilmiştir. Bu süreçte İslam, bazen birleştirici üst kimlik (ümmet bilinci) olarak devreye girerken, bazen de farklı yorumlarıyla (mezhepler) ayrıştırıcı bir rol oynamıştır.

Sonuç: Karşılaştırmalı Değerlendirme

İlk Müslüman devletlerin sosyolojik temellerini dönemler bazında inceledikten sonra, ortaya çıkan ortak noktalar ve farklılıklar şu şekilde özetlenebilir:

a) **Kabile Asabiyetinin Etkisi:** Medine şehir devletinden Emevî saltanatına kadar kabile dayanışması merkezi önemde kalmıştır. Medine'de İslam kardeşliği kabile asabiyetini aşarak yeni bir birlik sağlasa da Dört Halife devrinde ve bilhassa Emevîler döneminde kabilecilik tekrar belirleyici olmuştur. "Kureyş liderliği" ilkesi, hem Râşidîn hilafetinde bir denge unsuru hem de Emevîler döneminde hanedan meşruiyeti idi. Abbâsîler döneminde kabile asabiyeti kısmen geri plana itilmiş ve yerini etnik/toplumsal koalisyonlar almıştır; zira Abbâsî ordusu ve yönetimi Arap, Fars, Türk unsurların birleşimine daya-

nıyordu. Ancak kabile asabiyeti tamamen yok olmamış, özellikle yerel hanedanların ortaya çıkışında (Berberî isyanları, Yemen imamlığı gibi) tetikleyici olmuştur. İbn Haldun'un teorileştirdiği asabiyet kavramı bu tarihi gerçeklikten beslenir: Ona göre güçlü bir asabiyete (grup dayanışmasına) sahip topluluklar devlet kurar, lükse dalıp asabiyetleri zayıflayınca çözülürler. Nitekim Emevîlerin yıkılışı, onları ayakta tutan Yemenli kabile koalisyonunun dağılmasıyla hızlanmıştır.

b) **Din ve Ümmet Bilinci:** İlk dönemde (Medine ve Râşidîn) ümmet bilinci toplumsal bütünlüğün harcı olmuştur. Farklı kabilelerden Müslümanlar kendilerini tek bir ümmetin parçası görmüşlerdir. Bu bilinç, fetihler çağında İslam'ın yayılması ve toplumsal mobilizasyon açısından muazzam bir motivasyon sağlamıştır. Ancak Peygamber'in vefatından sonra ümmet içi siyasi rekabet dinî birliğe gölge düşürmüştür. Yine de Abbâsîlerin erken dönemine kadar Müslüman kimliğinin kabile kimliklerine nispetle baskın çıkabildiğini söyleyebiliriz. Örneğin Abbâsî devriminde Arap ve Mevâlî unsurlar "Emevî karşıtlığı" ortak paydasında birleşmişlerdir. Fakat daha sonra ümmet birliği, çok merkezli hilafetler nedeniyle bölünmüştür: Bağdat, Kahire, Kurtuba'da üç imam/halife rekabeti ortaya çıkmıştır. Bu, ümmet bilincinin siyasal düzeyde parçalanması anlamına gelse de kültürel düzeyde İslam ümmeti fikri yaşamaya devam etmiştir. Mesela bir Sünnî alim için Bağdat halifesi meşrudur ama Kurtuba halifesi de neticede Müslümanların lideridir; din kardeşliği tüm coğrafyayı kapsamaktaydı. Mezhepler arasındaki rekabete rağmen ortak İslami değerler, toplumların iç işleyişinde birleştirici bir zemin sunuyordu (örneğin farklı mezhepten tüccarlar, seyyahlar İslam hukuku çerçevesinde ilişki kurabiliyordu).

c) **Mezhep Aidiyetleri:** Hz. Ali'nin hilafeti döneminden itibaren beliren mezhep farkları, toplum-devlet ilişkisini

kalıcı biçimde etkilemiştir. Şiî ve Sünnî şeklindeki büyük bölünme, sadece inanç ayrılığı değil, aynı zamanda siyasi meşruiyet ayrılığıdır: Kimine göre meşru imam Ali'nin soyundan olmalı (Şiîlik), kimine göre ümmetin genelinin biat ettiği kişi halifedir (Sünnîlik), kimine göre ise liderin Kureyş'ten olması bile gerekmez, takva sahibi herhangi biri olabilir (Hâricîlik). Bu farklı teoriler pratikte farklı devletler doğurmuştur. Şiî ideoloji, Abbâsî yönetimine muhalif hanedanların çoğuna ilham vermiştir (Fâtımîler, Büveyhîler, Zeydî İdrisîler vs.). Sünnîlik ise Abbâsîler ve Selçuklular gibi merkezi otoritelerin dayanağı olmuştur. Hâricîlik, marjinal kalsa da bazı bölgelerde (Umman, Kuzey Afrika) toplumsal düzenin temeli olarak benimsenmiştir. Mezhep aidiyetleri, toplumsal tabakalaşmayı da beraberinde getirmiştir: Mesela Fâtımî Mısır'ında İsmailîler yöneten elit iken Sünnî çoğunluk yönetilen kitleydi; Büveyhîler döneminde Şiî askerî elit ile Sünnî halk ikiliği vardı. Bu durum zaman zaman çatışmalara yol açsa da, çoğu kez birlikte yaşama pratikleri de gelişmiştir. Daha sadece bir şekilde ifade edersek, Ortaçağ İslam dünyasında mezhep, modern anlamda salt dini bir tercih olmayıp, kişinin siyasi ve sosyal kimliğini de belirleyen bir faktördü. Hangi mezhepten olduğu, bir bireyin hangi otoriteye bağlı olduğunu, kimlerle ittifak kurabileceğini, hatta ekonomik ve hukuki haklarını etkileyebiliyordu.

d) Etnisite ve Sosyal Tabakalaşma: İlk Müslüman toplum bir Arap dinî cemaati olarak başlamıştır. Ancak fetihlerle birlikte yüz binlerce gayrimüslim İslam'ı kabul etmiş ve etnik yapı çeşitlenmiştir. Emevîler bu çoğul yapıyı kendi çıkarları için hiyerarşik (Arap üst sınıf – Mevali alt sınıf) tutmuştur. Bu durum, Arap olmayan unsurların gönlünde eşitlik arzusunu kamçılamış ve Abbâsî devriminde patlama noktasına gelmiştir. Abbâsî dönemi nispeten daha eşitlikçi görünse de, fiilen yeni sosyal tabakalar oluşmuştur: İranlı bürokrat aileler, Türk komutanlar,

Arap toprak aristokratları gibi. İlk asırlarda İslam bünyesinde bir "millet" kavramı kabile ve ümmet eksenliydi; Abbâsî sonrasında ise yavaş yavaş etnik kimlikler (Arap, Acem/Türk vs.) daha kültürel farklar olarak belirginleşmeye başlamış ve bu da devletleri etkilemiştir: Örneğin Endülüs'te Arap-Berber çekişmesi, doğuda Türk-Fars rekabeti bazen iç çatışmalara yansımıştır.

Genel bir hüküm vermek gerekirse; ilk Müslüman devletlerde toplumsal yapılar ile devlet arasında karşılıklı bir uyum ve gerilim ilişkisi vardır. Devletler, dayandıkları toplumsal güçlerin (kabile, mezhep, etnisite) çıkarlarını ve hassasiyetlerini gözetmek zorundaydılar. Örneğin:

a) Medine'de devlet, kabilelerin rızasıyla kurulmuş (Medine Vesikası) ve toplumsal barış, gruplar arası adil sözleşmeye bağlanmıştır.
b) Râşidîn halifeler, kabile büyüklerinin ve ümmetin ileri gelenlerinin şûrasıyla seçilerek meşruiyet sağlamışlar; toplumla devlet arasındaki bağ, halifelerin şahsi adaleti ile güçlenmiştir.
c) Emevîler, Kureyş aristokrasisine dayanarak devletleşmiş; bu, toplumun bir kesimini memnun ederken diğerinde dışlanmışlık yaratmış ve sonunda toplumdaki çatlaklar devleti çökertmiştir.
d) Abbâsîler, geniş bir koalisyonla gelmişler; bir süre sosyal denge sağlanmış ama imparatorluk büyüdükçe alt kimlikler (mezhep, etnik grup) öne çıkmış ve merkezî güç zayıflamıştır. Devlet, toplumdaki farklı unsurları idare etmek için devşirme sistemlere ve yeni ittifaklara yönelmiştir.
e) Mezhepsel hanedanlar, belli bir toplum parçasının (Şiîler, Hâricîler, Berberîler vs.) devletten beklentilerine cevap olarak ortaya çıkmışlardır; dolayısıyla toplumsal aidiyet burada devlet kurucu öğe haline gelmiştir (örneğin Fâtımîlerde Şiî kimlik devleti tanımlıyordu).

İlk Müslüman Devletleri Toplumsal Temellerine Göre Sınıflandıran ve Ömürlerini Gösteren Tablo

Devlet Adı	Toplumsal Temeli	Ömrü (Yıl)
Medine İslam Devleti (Hz. Muhammed dönemi)	Dini birlik ve ümmet temeli (sözleşmeye dayalı toplum)	622–632 → **10 yıl**
Raşidîn (Dört Halife) Devleti	Kabile asabiyetinden ümmete geçiş, seçilmişlik temeli	632–661 → **29 yıl**
Emevîler	Kureyş kabilesi (Ümeyye kolu) asabiyetine dayalı hanedanlık	661–750 → **89 yıl**
Abbâsîler	Haşimî soy, Horasanlı mevalî ve Şiî desteğiyle oluşan toplumsal koalisyon	750–1258 → **508 yıl**
Endülüs Emevîleri	Arap aristokrasisi ve Berberî unsurlar karışımı, hanedan temelli	756–1031 → **275 yıl**
Fâtımîler	Şiî-İsmailî inanç topluluğu (dini-ideolojik temel)	909–1171 → **262 yıl**
Büveyhîler	Fars kökenli askerî aristokrasi ve Şiîlik temeli	934–1062 → **128 yıl**
Şii İdrîsîler	Yerel Berberi kabileleri (özellikle Avrebe Kabilesi)	988- 985 → **197 yıl**
Harici Devletler (Rustemîler ve Midrarîler)	Haricîlik öğretisini bir çatı olarak kullanan Berberî kabileleri	777-778/909 → **132 yıl** 758-977/990 → **220 yıl**
Zeydi Yemen Devleti	Yemen'in kuzey dağlık bölgelerindeki Zeydî kabileler. Bu kabileler, imamın hem askeri hem de siyasi desteğini oluşturuyordu. İmam-kabile ilişkisi, devletin en önemli dinamiğiydi.	897-1962 → **1065 yıl**

Tarihî tecrübe, devlet otoritesinin uzun ömürlü olması için geniş kesimlerin katılımını ve meşruiyetini sağlamak gerektiğini göstermiştir. Katı kabilecilik veya tek mezhepçi siyaset izleyen hanedanlar (Emevîler, Fâtımîler gibi) bir noktada geniş kitlelerin desteğini kaybedip yıkılmışlardır. Buna karşılık Abbâsîler gibi daha kapsayıcı iddialarla gelenler ise en azından kültürel birliği koruyan bir miras bırakmışlardır.

Sonuçta, ilk Müslüman devletlerin kuruluş ve devamında toplumsal yapılar belirleyici rol oynamıştır: Medine örneğinde görüldüğü üzere, çokkültürlü bir şehir toplumu İslam paydasında birleşerek devletleşebilmiş; Emevî örneğinde dar bir kabile oligarşisi devlete hâkim olmuş; Abbâsî örneğinde kozmopolit bir toplumsal yapı imparatorluk bünyesinde yönetilmiş; Fatımî örneğinde mezhep bağlılığı güçlü bir cemaat devleti ele geçirmiştir. Her birinde toplumsal dokunun özellikleri, devlet mekanizmasının şeklini ve dayanıklılığını tayin etmiştir. İlk asırlardaki bu tecrübeler, İslam tarihinde devlet ve toplum arasındaki ilişkinin dinamik ve iç içe olduğunu, siyasi gelişmelerin sosyolojik temellerden bağımsız anlaşılamayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Bu nedenle, günümüzde dahi Ortadoğu toplumlarını incelerken benzer tarihsel mirasların izlerini görmek mümkündür.

4. ORTA DÖNEM MÜSLÜMAN DEVLETLERİN SOSYOLOJİK TEMELLERİ

Ortaçağ İslam dünyasında ortaya çıkan devletlerin kurumsal yapıları ve toplumsal temelleri, farklı coğrafi, etnik ve sınıfsal unsurların etkileşimiyle şekillenmiştir. Bu bölümde, *Orta Dönem İslam Devletleri* olarak nitelendirilen bazı önemli örnekler incelenecektir: Büyük Selçuklular, Eyyûbîler, Memlükler, Osmanlılar, Safeviler ve Babürler. Her biri farklı sosyolojik dinamiklere dayanarak kurulmuş olan bu devletler, kuruluşlarından itibaren çeşitli toplumsal gruplarla (aşiretler, etnik unsurlar, askerî elitler, yerel halk ve ulemâ) karmaşık ilişkiler geliştirmiştir. İncelemede, devletlerin bu gruplarla nasıl meşruiyet bağı kurduğu, yönetim için hangi toplumsal yapıları dönüştürdüğü ve birlik sağlamak adına ne tür mekanizmalar geliştirdiği vurgulanacaktır. Siyasi ve iktisadi detaylar arka planda tutularak, odak noktası bu devletlerin toplumsal yapıları ve devlet ilişkileri olacaktır. Her alt bölümde ilgili devlet kendi dinamikleri içinde ele alınacak, ardından dönemler arası mukayeseye de yer verilecektir.

Selçuklu hanedanı, Orta Asya'daki Oğuz Türkmen gruplarından doğmuş ve 11. yüzyılda İran–Irak coğrafyasında yeni bir imparatorluk kurmuştur. Bu süreçte hem göçebe gelenekler hem de yerleşik İran-İslam kültürü etkili olmuştur. Aşağıdaki alt başlıklarda, Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluş dönemindeki toplumsal yapıyı sosyolojik açılardan ele alacağız.

Büyük Selçuklu Devleti: Türk Kabile Asabiyeti

Büyük Selçuklu Devleti, esasta Oğuzların Kınık boyuna mensup Selçuk Bey ve soyundan gelenler tarafından kurulmuştur. Selçukluların yükselişinde hareketli göçebe hayat tarzının ve Türkmenlerin gazâ geleneğinin büyük önemi vardır. Tuğrul Bey zamanında devlet, serbest dolaşan Türkmenleri belirli böl-

gelere yerleştirip bu bölge sınırlarında gazâ hareketlerine yöneltmiştir. Bu stratejiyle Türkmenlerin savaşçı karakteri tatmin edilmiş, fetihlerle ganimetler elde edilmiş ve Selçuklu sınırları genişletilmiştir. Alparslan döneminde de benzer şekilde Anadolu'ya yönlendirilen Türkmenler sayesinde Anadolu'nun Türkleşme süreci hızlanmıştır. Sonuç olarak göçebe Türkmenler, örgütlü askerî kuvvet oluşturarak Selçuklu ordusunun belkemiğini teşkil etmişlerdir.

Ancak Türkmen politikasının başarısı, bu grupların devlete entegre edilmesine bağlıydı. Başlangıçta gazâ ve iskân siyasetiyle kontrol edilen Türkmenler, zamanla iktidar mücadelesine taraf olabilen bağımsız bir güç haline dönüşmüştür. Özellikle Melikşah sonrası taht kavgalarında Türkmen beyleri taraf değiştirme suretiyle iç siyasi rekabette etkin olmuş, Sultan Sencer devrinde ise devlete karşı kitlesel Türkmen isyanları ortaya çıkmıştır. Özetle, Selçuklu kurucularından başlayarak göçebe Oğuz/Türkmen unsurlara yönelik politikalar devletin genişleme ve meşruiyetinde belirleyici olmuş, doğru yönetildiğinde sınırları genişletmiş; aksine kontrol kaybında ise devlet için ciddi bir tehdit kaynağına dönüşmüştür.

Selçuklu topraklarında farklı etnik gruplar bir arada yaşamış, yönetici sınıf ağırlıklı olarak Türk kökenliyken yerel halk ve bürokrasi büyük ölçüde İranlı ve Arap kökenliydi. Devletin kurulmasıyla birlikte askerî kadrolar neredeyse tamamen Oğuz-Türk Türkmenler tarafından oluşturulurken, sivil yönetim kademeleri çoğunlukla İranlı bürokratlar tarafından doldurulmuş; resmî dil de Farsça olmuştur. İslamî ilimlerde Hanefî ekolü ile Şafii/Esʿarî düşünce yaygınlaşırken, devlet merkezi olan Bağdat halifesi Selçuklulara "Sultan" unvanı vermiştir. Bu, Selçukluların Fars ve Arap nüfusunu yönetebilmek için halifeden gelen meşruluğu önemsediklerini gösterir; Türk nüfusunu ise çoğunlukla örfi töreyle yönetmesi yeterli sayılmıştır.

Bölgede yaşayan yerel halk; İranlı (Farsî), Kürt, Zaza gibi kavimlerin yanı sıra Arapça konuşan topluluklardan oluşuyor-

du. Örneğin Doğu Horasan şehirleri başta olmak üzere büyük kentlerde aristokrat aileler genellikle İranlı veya İranlılaşmış Arap kökenliydi. İzlenen Selçuklu siyasetiyle şehirlerin ileri gelen aileleri gücünü korumuş, ancak elitler arasında çok az Türk aile bulunuyordu. Sebzevâr'da 41 seçkin hanedan arasında 24'ü Arap, 12'si Fars, yalnızca biri Türk kökenli olarak kaydedilmiştir. Bu durum, şehir elitleri arasında Arap-Fars kültürünün baskınlığını gösterir. Öte yandan Selçuklu sarayında ve Hassa ordusunda görevlendirilen gulâm (devşirme köle-savaşçılar) farklı etnik kökenlerden (Türk, Arap, Kürt, Deylemî vb.) geliyordu. Böylece Selçuklu toplumu, Türk memur/askerî unsur ile İranlı/Arap yerel unsur arasında etkileşim ve bölüşüme sahne olmuştur.

Sonuç olarak Selçuklu egemenliğindeki coğrafyadaki nüfus ağırlıklı olarak İran medeniyet geleneğindeydi. Selçuklu yönetimi, Fars-İslam kültürünü benimseyip hem halkın egemen sınıflarını hem şehir yönetimini bu yapıdan seçmiş, böylece çoğunlukla Türk askeri zümre ile İranlı sivil bürokrat arasında klasik bir Türk-İslâm devlet modeli ortaya çıkmıştır.

Büyük Selçuklu toplumu geleneksel İslamî sınıf ayrımlarını yansıtmış; başlıca gruplar askerî aristokrasi, dinî-sosyal zümre (ulema), tüccar sınıfı ve reaya (köylülük) olarak özetlenebilir:

a) **Askerî Aristokrasi (Sipahiler, Melikler, Gulamlar):** Devletin savaşçı seçkinleri, büyük ölçüde Türkmen ağırlıklı idi. Sultanların toprak tavsiyeleriyle teşkil edilen *iktâ* sistemiyle beslenen sipahîler (süvari feodal askerler) ikta sahipleri tarafından yetiştirilip savaş zamanında orduya katılırlardı. Aynı zamanda hükümdar sarayına bağlı gulam askerleri (Hassa ordusu) mevcuttu; bunlar Türk'ün yanı sıra Arap, Kürt, Deylemî gibi değişik topluluklardan toplanmış ve saraya bağlı muhafız kuvvetini oluşturmuştur. Büyük Selçuklu kuruluş döneminde ordunun dayanağını özellikle göçebe Türkmen savaşçılar teşkil etmiş, ancak zamanla iktidar kavgalarında Türkmen beylerinin

bağımsız hareketleri yüzünden bu gruplar iç sorunlara karışmış, hatta Sultan Sencer devrinde büyük çaplı isyanlara yol açmıştır. Diğer yandan melikler (kuva-yı mutlak hanedan üyeleri ve bağlı emirler) devletin çeşitli bölgelerinde hüküm sürmüş, bizzat vakıf mülkiyetleriyle geniş feodal otorite kazanmıştır.

b) **Ulemâ (İlim Erbabı ve Kadılar):** Dinî ve hukuki kadrolar önemli bir sınıfı oluşturmuş, Hanefî fıkıh mezhebi ağırlıklı olarak kabul edilmiştir. Hükümdarlar medreseler inşa ederek Hanefî-Eşʿarî ulemanın yetişmesini teşvik etmiş; ülke genelinde Hanefî kıdemli kadıların atanması, mezhebin yayılmasında etkili olmuştur. Ulemanın ileri gelenleri arasında Bağdat'ta kâdî'l-kudât (başkadı) gibi yüksek makamlar bulunmuş, Nizâmülmülk tarafından kurulan Nizâmiyye medreselerinde İmam Cüveynî, Gazzâlî, Ebu'l-İşâk eş-Şîrâzî gibi âlimler görev almıştır. Ulema hem dinî-hukukî rehberlik yapmış, hem de halife ile sultan arasında meşruiyeti güçlendiren üçüncü bir güç olarak kabul görmüştür.

c) **Tüccar Sınıfı:** Büyük Selçuklu şehirlerinde uluslararası ticaret yapan zengin bir tüccar tabakası oluşmuştu. Horasan'dan Anadolu'ya uzanan geniş coğrafyada kervan ticareti güvence altına alınmış, şehir pazarlarında büyük kâr elde eden tüccarlar mevcuttu. Örneğin taç-giyme törenlerinde Bağdat'ta Malazgirt zaferinden sonra alınan ganimet önemli ticaret mallarıyla süslenmiştir. Buna karşın bu tüccarlar, zenginliklerine rağmen genellikle devlet protokolünde resmi bir mevkiye sahip değildi.

d) **Köylüler (Reaya):** Nüfusun en büyük kısmını köylüler ve çiftçiler oluşturmaktaydı. Büyük Selçuklu fetihleri öncesinde Horasan ve Orta İran'da gelişmiş ziraat yapılmaktaydı; savaşlar ve göç hareketleri bu yerleşik tarım toplumunu olumsuz etkilemiş, ancak siyasi istikrarın sağlanmasıyla koşullar nispeten iyileşmiştir. Bağımsız

toprak sahibi *dîhkan* denilen zengin köylüler ayrıcalıklı konumlarını korurken, köylülüğün büyük çoğunluğu topraksız veya küçük topraklı, devlete vergi ödeyen reaya konumundaydı. İkta sistemiyle tapulu topraklar dağıtıldığından köylüler üretimden aldığı ürünün bir kısmını sipahîlere vergi olarak öder, toprakları geçici tapu hakkına sahipti.

Bu sınıflaşma, Selçuklu toplumsal yapısında feodal ve İslamî unsurların bileşimiyle şekillenmiştir. Devletin askerî çekirdeğini Türk kökenli beyler oluştururken, dini-ideolojik ve ekonomi alanındaki bazı ayrıcalıklı sınıflar ile kırsal kitleler bu temel üzerine eklenmiştir.

Büyük Selçuklu Devleti'nde Sünnî İslâm resmi mezhep olarak benimsendi ve bu uygulama kurumlaşarak güçlendirildi. Nizamülmülk gibi vezirler öncülüğünde İran şehirlerinde Nizâmiyye medreseleri açılarak ilim erbabının eğitimine büyük önem verildi. Örneğin Selçuklu sultanları, Bağdat'ta Ebû Hanife türbesi yanında Hanefî medreseleri yaptırmış; Nîşâbur, Rey, İsfahan, Merv, Bağdat gibi kentlere birbirinden büyük medrese ve kütüphaneler inşa edilmiştir. Bu medreseler Şafiî-Eşʿarî ilim geleneğine öncelik tanımış, özellikle Arap kökenli halkı hedef alarak Sünnîliği sağlamlaştırmayı amaçlamıştır. Gerçekten Fatımîlere dayalı Şii/Bâtınî propagandalara karşı Nizâmiyye medreseleri bir panzehir gibi kullanılmıştır.

Selçuklu hükümdarları ulemanın otoritesine büyük saygı göstermiş; İmamü'l-Haremeyn Cüveynî, Gazzâlî gibi ünlü âlimleri himaye etmişlerdir. Melikşah dönemine kadar Bağdat merkezli halifelikte bir Hanefî kâdî'l-kudât bulunması bile Selçuklu etkinliğini gösterir. Şerʿî mahkemelerde kadılar (şeyhülislamlar) sultanın atadığı yüksek âlimler arasından seçilerek dava görmüş, böylece İslam hukuk sisteminin korunmasını sağlamışlardır. Kadılar, evlenme-boşanma, vasiyet, vakıf işleri gibi dinî ve hukuki konularla ilgilenir, vakıf kurumlarını yönetirdi. Ayrıca yüksek karar merci olarak Dîvân-ı Mezâlim adıyla bir mahkeme

mevcuttu; burada vezir veya valiler görevlendirilerek sultanın direktifleri doğrultusunda adalet sağlanırdı.

Dini kurumlar bu sayede devlet gücüne entegre edilmiş; medreseler ve camiler, örgün eğitim ve ibadet yerleri olarak hem halk tabakası arasında İslamî kimliği pekiştirmiş hem de devletin egemenlik meşruiyetini güçlendirmiştir. Ulema hem toplumu manevi yönden denetleyen hem de devletle bütünleşerek siyasî meşruiyetin taşınmasına katkıda bulunan önemli bir sınıf olmuştur.

Selçuklu egemenliği bir bakıma göçebe Türkmen geleneği ile İran merkezli yerleşik devlet modeli arasında bir sentez denemesiydi. Bu iki dünya arasındaki gerilim, devletin ilk dönemlerinden itibaren belirgin olmuştur. Selçuklu yönetimi, özellikle Horasan'da gelişmiş şehir kültürünü korumayı tercih etmiş ve imparatorluğunu bu temel üzerinde inşa etmiştir. Fakat göçebe Türkmenler geleneksel olarak şehir hayatını yadırgadıkları için bu tavır tepkiyle karşılanmıştır. Zamanla Türk göçebeler, yerleşik yönetimin taşıyıcıları olan İranlı bürokratların kendi yerlerine geçirildiğini düşünerek Devlet-i Selçuklu'ya cephe almış; Tuğrul Bey döneminde, tabiatları/konumları icabı taht mücadelelerinde saraya karşı çıkmışlardır. Nihayet Sultan Sencer devrinde Merv'de büyük bir isyan patlak vermiştir. Göçebe Türkmenler, yerleşik Selçuklu yöneticilerini "tembel" görmekte ve savaşçı ruhlarının kaybolduğunu düşünmekteydi. Bunda İstanbul'a karşı şehzadelerle girişilen mücadelede hanedanın şehirli kesimine karşı duyulan memnuniyetsizlik de etkili olmuştur. Sencer'in Bahtiyâr adlı Türkmen liderinin Merv'i istila ederek yağmalaması, bu gerilimin ve Türkmenlerin akrabaları olan Selçuklulara duydukları öfkenin tipik bir örneğidir.

Bununla birlikte Selçuklu devleti varlığını korumak için zaman zaman göçebeleri yerinden ederek Anadolu, Azerbaycan gibi batı bölgelerine sevk etmiştir. Bu politika, Türkmenleri yeni yurtlar edinmeye teşvik etmiş ve sınır bölgelerinde kale vatanlar kurmalarını sağlamıştır. Böylece merkezi İranlı bürokrasi ile

seyyar Türkmenlerin çıkarları arasında bir denge kurulmaya çalışılmıştır. Özetle, Büyük Selçuklu Devleti kuruluş döneminde göçebe kökleri ile İran-yerleşik geleneği arasında özenle kurulmuş bir yapı sergilemiştir: Biri bürokratik ve şehirli, diğeri atlı göçebe ayan tipi olmak üzere iki zümre arasında dikkatli bir denge ve gerilim yaşanmıştır.

Sonuç olarak, Büyük Selçuklu Devleti'ni kuran toplumsal yapı hem kökleri Türk göçebe geleneğine dayanan bir askeri aristokrasi hem de İran merkezli yerleşik yönetim geleneğinin özelliklerini bir arada taşıyan çok katmanlı bir sistemdi. Göçebe Türkmenlerin hareketliliği ve gazâ ideali devletin genişlemesine imkân sağlarken, Fars kültüründen ve İslâmî kurumlaşmadan beslenen bürokrasi yönetimde sürekliliği temin etmiştir. Bu ilginç sentez ve zaman zaman ortaya çıkan gerilimler, Selçukluların ilk dönemlerine damgasını vurmuş; hem imparatorluk olarak güçlenmelerini hem de sonrasında parçalanmalarını etkileyen unsurlar olmuştur

Eyyûbîler ve Kürt Aşiret Yapısı

Eyyûbîler, 12. yüzyıl sonlarında Selahaddin Eyyûbî tarafından Mısır'da kurulan ve daha sonra Suriye, Hicaz, Yemen gibi geniş bir coğrafyaya yayılan Sünnî bir hanedandır. Hanedanın kurucusu Selahaddin'in Kürt kökenli olması ve devletin önemli mevkilerinde akrabalarının ve diğer Kürt emirlerin bulunması, Eyyûbî Devleti'nin sosyolojik temelinde Kürt aşiret bağlarının belirleyici olmasına yol açmıştır. Nitekim Eyyûbî dönemi, Kürtlerin Mısır ve Suriye'de en yoğun biçimde entegre olduğu dönem olarak tanımlanır; öyle ki Eyyûbî hanedanı kaynaklarda "Kürt hanedanı" olarak anılmıştır. Selahaddin'in ailesi, Revvâdiyye adı verilen bir Kürt aşiretinin kolundan gelmekteydi ve Selahaddin'in ordusunda ve yönetiminde çok sayıda Kürt kökenli emir ve asker bulunmaktaydı. Eyyûbîler adeta bir *aşiret konfederasyonu* gibi hareket ederek Kürt akrabalarına ve müttefiklerine geniş iktâlar dağıtmış, bu sayede devlet ile Kürt top-

luluklar arasında organik bir bağ kurulmuştur. Nitekim Eyyubi ordusunda üst kademe birlikler çoğunlukla Kürt askerlerden oluşuyor, Sultan Selahaddin'in kişisel koruması dahi büyük ölçüde Kürtlerden seçiliyordu. Bu durum, Kürt aşiret kimliğinin Eyyûbî devleti içerisindeki önemini göstermektedir.

Eyyûbî Devleti çok etnikli ve çok katmanlı bir toplumsal yapıya sahipti. Kürtler üst düzey askeri ve idari roller üstlenirken, Türk kökenli unsurlar (özellikle Selçuklu geleneğinden gelen emirler ve askerler) ile Araplar da devletin sosyolojisinde önemli yer tutuyordu. Selahaddin başlangıçta Suriye Selçuklu emirlerinin hizmetinde yetişmiş ve onların desteğiyle Mısır'ı ele geçirerek Fatımî Şii hilafetini sona erdirmişti. Bu süreçte Selahaddin, hem *Türk askerî aristokrasisini* yanına çekmeye çalışmış hem de *Arap yerel unsurlarla* uzlaşı sağlamıştır. Örneğin Selahaddin'in seçimle başa geçmesi sırasında, kendisine muhalefet eden bir Türkmen beyine "Selahaddin Kürt olduğu için ona karşı çıkmanın Türkleri iktidardan edeceğini, bu yüzden anlaşmaları gerektiğini" söyleterek ikna çabaları yürütülmüştür. Böylece Kürt ve Türk komutanlar arasında birlik tesis edilmiş, Selahaddin yönetimi üstlendiğinde bu komutanların çoğu sadakat göstermiştir. Türkmenler (Oğuz boyları) özellikle Suriye bölgesinde Eyyûbî ordusunun bir parçası olmuş; bazı Türkmen beyleri Kuzey Suriye'de yarı özerk olarak Eyyûbî otoritesine dahil edilmiştir. Ancak Kürt ve Türk unsurlar arasında zaman zaman rekabet de yaşanmıştır. Örneğin kaynaklar, Eyyûbî ordusunda Kürt ve Türk birlikleri arasında önemli mevkiler söz konusu olduğunda çekişmeler çıktığını, hatta hanedanın sonuna doğru ordu içinde sayıca Türk kökenli unsurların Kürtleri geçtiğini belirtir. Yine de devletin kuruluşunda Kürt aşiret dayanışması ve akrabalık bağları başat rol oynamış, Türk emîrler ise bu yapıya entegre edilerek devlet hizmetinde kullanılmıştır.

Eyyûbîlerin geniş coğrafyasında Arap nüfus çoğunluktaydı ve bunlar içinde hem şehirli kesimler (özellikle Suriye ve Mısır'daki Arap tüccarlar, alimler) hem de göçebe Arap aşiretleri

(Bedevi kabileler) bulunuyordu. Devlet, şehirli Arap toplumu ile ulema sınıfını kazanarak meşruiyetini pekiştirmiştir. Selahaddin, Fatımî Devleti'ni yıkıp Sünnîliği tesis ederken Kahire ve Şam gibi merkezlerde birçok medrese kurdurmuş, Sünnî İslam'ı güçlendirerek dini meşruiyet sağlamıştır. Örneğin Kahire'de kendi döneminde 10 adet Sünnî medrese açılmış, tüm Eyyûbî idaresi boyunca Mısır'da toplam 35 medrese tesis edilmiştir. Bu okulların bir kısmı doğrudan Selahaddin ve ailesi, bir kısmı da emirler ve eşraf tarafından vakfedilmiştir. Eyyûbî sultanları eğitimliydi ve yönetimleri boyunca alimleri himaye etmişlerdir; hatta devlette önemli bir görev almak isteyen birinin mutlaka medrese eğitimi almış olması gerekirdi. Ulemâ, sadece eğitim faaliyetleriyle değil, *siyasi kararlara katılım* yoluyla da devlet hayatında etkiliydi. Sultan, önemli kararlar almadan önce ulemadan fetva alır ve istişare meclislerinde görüşlerini dinlerdi. Bu durum, ulemanın kamuoyu oluşturmadaki rolünü gösterir. Nitekim Eyyûbî toplumunda hanedan üyeleri ve askeri aristokrasiden sonra en nüfuzlu zümre olarak ulema sınıfı geliyordu; devlet siyasetinde söz sahibi olan ulemâ, geniş halk kesimlerinin desteğini kazanmak için de kritik bir köprü vazifesi görmüştür. Bu sayede Eyyûbî yönetimi, geniş Arap halk çoğunluğunun rızasını alabilmiş ve Şiî-Fatımî dönemi sonrası ortaya çıkan boşlukta Sünnî halk ile yöneticiler arasında bir meşruiyet bağı kurulmuştur.

Eyyûbîlerin *toplumsal meşruiyet* inşa mekanizmalarından biri de cihad ideolojisi olmuştur. Selahaddin, Haçlılara karşı mücadeleyi devletinin birleştirici misyonu haline getirmiştir. İç çekişmeleri asgariye indirmek için kaynaklar, Selahaddin ve haleflerinin dikkatlerini ortak dış düşmana (Haçlı devletlerine) yönelttiğini yazar. Kudüs'ün 1187'de fethedilmesi ve Haçlılara karşı kazanılan zaferler, Eyyûbî yönetimine İslam dünyasında büyük itibar kazandırdı. Bu sayede farklı etnik ve dini gruplar, "Hristiyanlara karşı İslam'ı savunan" Eyyûbî sultanlarına bağlılık göstermekte daha istekliydi. Örneğin Selahaddin döneminde

Bizans (Doğu Roma) İmparatorluğu ile bile bir tür koordinasyon geliştirilmiş, Bizans'ın Latin Haçlılara karşı duyduğu endişe nedeniyle Selahaddin'e dostane yaklaşımlar sergilenmiştir. Ortak düşmana karşı bu duruş, içerideki Türk, Kürt, Arap unsurları da motive ederek devletin bütünlüğüne katkı sağlamıştır.

Göçebe Arap aşiretleri (Bedeviler) ile ilişkiler Eyyûbîlerin sosyolojik dengelerinde ayrı bir yer tutar. Mısır ve Suriye çöllerinde yaşayan bazı Arap kabileleri, merkezi otorite için hem bir güvenlik riski hem de işbirliği yapılabilecek kuvvetlerdi. Selahaddin, bu kabileleri denetim altına almak için zaman zaman sert tedbirlere başvurmuştur. Örneğin Sirte ile Bingazi arasındaki Baraka (Barka) bölgesinin Bedevi kabilelerine mektup yazarak, kervanlara saldırmaya son vermelerini ve zekât vergisini ödemelerini emrettiği kayıtlıdır. Bu, Bedevi kabilelerin vergiye bağlanarak devlet sistemine dahil edilmeye çalışıldığına işaret eder. Yine de Bedeviler çoğunlukla şehir-dışı bölgelerde özerk yaşamlarını sürdürmüş, Eyyûbîlerin asıl askeri gücünü oluşturan Kürt ve Türk birliklerine nazaran ikincil planda kalmışlardır. Orduda *Arap aşiret güçleri* daha çok piyade veya yardımcı kuvvet rolündeydi. Kaynaklara göre Eyyûbî ordusunun süvari birliklerinde Kürtler (ve onlarla birlikte hizmet eden serbest Kürt paralı askerleri) baskın iken, Türkmen ve Arap askerler genellikle yaya asker olarak görev yapıyor ve ordu mevcudunun önemli kısmını oluşturuyordu. Bu Türkmen ve Arap unsurlar çoğunlukla şehirler dışında, kırsal kesimde veya yaylak-kışlak hayatı sürdürerek yaşamaktaydı; bu sayede kendi gelenek ve dillerini koruyabilmişlerdi. Eyyûbî yönetimi, bu grupların varlığını dengelemek ve gerektiğinde desteğini almak için yerel liderleriyle iyi ilişkiler kurmaya çalışmıştır. Örneğin Mısır'ın güneyinde Nubyalılar, Yemen'de yerel emirler veya Suriye'de Dımaşk çevresindeki Arap kabileleriyle Eyyûbî hanedan üyeleri akrabalıklar tesis etmiş veya onları iktâ vererek kendine bağlamıştır. Bunun yanı sıra, Selahaddin'in Fatımî ordusundan kalan bazı unsurları tasfiye edip yerine kendi sadık birliklerini yer-

leştirmesi de toplumsal dönüşümün bir parçasıdır. Özellikle Fatımîler döneminde önemli yer tutan Kıpti (Koptik) Hristiyanlar ve Sudanlı askerî birlikler başlangıçta Eyyûbî yönetimine direnç göstermiş, fakat Selahaddin bu unsurları etkisiz hale getirerek orduyu yeniden yapılandırmıştır. Örneğin, Fatımî ordusundaki *zencî* (Afrikalı) askerler Selahaddin'e karşı ayaklandığında, Selahaddin isyanı bastırıp bu unsurları dağıtmış; yerine kendi Kürt ve Türk askerlerinden oluşan yeni bir ordu kurmuştur. Bu sayede Eyyûbî Devleti, askeri teşkilatını kendi aşiret ve memlük kadroları etrafında yeniden örgütlemiştir.

Eyyûbîlerin bir diğer toplumsal dayanağı da hanedan üyeleri arasında paylaştırılmış iktidar yapısı olmuştur. Selahaddin, fetihlerinin ardından geniş ülkesini kardeşleri ve oğulları arasında taksim etmiş; her birine "melik" unvanıyla belirli bölgelerin yönetimini vermiştir. Bu uygulama, klasik Türk-İslam devlet geleneğinde görülen *ülüş* sistemine benzer biçimde, devleti hanedanın ortak malı sayan bir anlayıştı. Örneğin Selahaddin'in kardeşi el-Adil, onun ölümünden sonra hanedanın önde gelen isimlerinden biri olarak Mısır'ı ve sonra tüm devleti yönetmiş; Selahaddin'in oğulları da Suriye'nin çeşitli kentlerinde emirlikler almıştır. Bu durum, her ne kadar merkezi otoriteyi zaman zaman zayıflatsa da (zira hanedan üyeleri arasında rekabet çıkabiliyordu), aynı zamanda devlete yarı federal bir istikrar da kazandırmıştır. Her bir hanedan mensubu kendi bölgesinde aşiretler ve yerel halk üzerinde nüfuz tesis ederek Eyyûbî ismini yaşatmıştır. Devlet idaresinin bu şekilde aile mensuplarınca paylaşılması, aşiret bağlarının devlet yönetimine nasıl yansıdığını göstermektedir. Ancak merkezî yönetimin zayıflamasıyla birlikte Eyyûbî Devleti'nin parçalanmaya yüz tuttuğu da görülür. Nitekim Selahaddin sonrası dönemde Suriye'deki Eyyûbî prenslikleri zamanla yarı bağımsız hale gelmiş, sonunda 13. yüzyılın ortasında Memlükler bu durumu fırsat bilerek Eyyûbî hanedanının Mısır'daki kolunu devirip iktidarı devralmıştır (1250). Bu, bir bakıma *aşiret dayanışmasıyla kurulmuş Ey-*

yûbî düzeninin, aşiret dışı bir askerî sınıf karşısında zayıf düştüğü anlamına gelir. Yine de Eyyûbîlerin yaklaşık 75 yıllık yönetimi boyunca, hanedan ile Kürt aşiretleri ve Sünnî ulema arasında başarılı bir meşruiyet ittifakı kurulmuş; Arap çoğunluk bu yönetimi benimsemiş ve Haçlılara karşı kazanılan zaferler sayesinde Eyyûbîler geniş bir toplumsal kabul görmüştür.

Özetle, Eyyûbî Devleti'nin sosyolojik temellerinde *Kürt aşiret kimliği* merkezi bir rol oynamış, ancak devlet sadece Kürt unsurlara dayanmakla kalmamış, *Türk, Arap ve diğer etnik unsurları* da bünyesine katarak çok-etnili bir yapı oluşturmuştur. Devlet, bir yandan aşiret kökenli askeri elitlere (Kürt emirler, iktâ sahibi komutanlar) dayanırken diğer yandan şehirli Arap bürokratlar ve ulemanın desteğini almıştır. Ulemâ-sultan ittifakı, Selahaddin'in Sünnîliği güçlendirme politikalarıyla pekişmiş; cihad ideolojisi ve Haçlılara karşı başarılı savaşlar, farklı grupları ortak bir dava etrafında birleştirmiştir. Devlet, bu gruplarla meşruiyet ilişkisi kurarken bazı yapılarını da dönüştürmüştür: Fatımî döneminin kurumları Sünnî esaslara göre yeniden düzenlenmiş, eski iktâ sistemine sadık kalınmakla birlikte ağırlık Kürt ve memlük askerlerine kaydırılmıştır. Böylece Eyyûbîler, Orta Dönem İslam dünyasında *aşiret temelli bir hanedanın, çok-unsurlu bir toplumu yönetme ve dönüştürme çabasının* özgün bir örneğini teşkil eder.

Memlükler: Askerî Elitin Kabile Dışı Örgütlenmesi

Memlükler, 1250 yılında Eyyûbî Devleti'nin Mısır kolunu devirerek iktidarı ele geçiren asker köle kökenli bir sınıfın kurduğu devlettir. Memlük Sultanlığı (1250–1517), yönetici elitini Kafkasya ve bozkır kökenli "devşirme" kölemen askerlerin oluşturduğu, hanedanın değil bir *askerî kastın* iktidarına dayanan bir yapıya sahipti. "Memlük" kelimesi Arapçada "köle, kul" anlamına gelir ve bu devletin yöneticileri başlangıçta devşirilip köle olarak getirilmiş, yetiştirildikten sonra azat edilerek emirlik mertebesine yükselmiş Kıpçak Türkleri, Çerkesler ve diğer

kökenlerden gelen gulamlardı. Bu yönüyle Memlük toplumu, klasik anlamda bir *aşirete veya hanedan soyuna dayanmayan*, aksine kabile dışı örgütlenen bir askerî elit tarafından idare edilmiştir. Sultanların hiçbiri yönetimi kendi oğullarına kalıcı biçimde bırakamamış; genellikle güçlü emirler arasından yeni sultanlar seçilmiştir. Dolayısıyla sosyolojik açıdan Memlük devleti, *hanedan dayanışması yerine sınıf dayanışmasıyla* şekillenen bir düzendir.

Memlük askerî elitinin bu özgün yapısı, toplum ile devlet arasındaki ilişkileri de farklı kılmıştır. Öncelikle Memlük yönetici sınıfı, halkın büyük çoğunluğundan etnik, dil ve yaşam tarzı olarak ayrışmış durumdaydı. Memlükler genellikle Kıpçak Türkçesi (veya son dönemde Çerkesçe) konuşuyor, kendilerini Türkî/Cerakise menşeileriyle tanımlıyorlardı; halk ise Arap dilini ve kültürünü benimsiyordu. Nitekim Memlük aristokrasisi içinde "Türklük" (Türkîlik) kimliği kast bilincinin bir parçasıydı; Araplar ise yönetilen tabakayı oluşturuyordu. Memlük sultanları idari işlerde resmi yazışma dili olarak Arapçayı kullanmakla birlikte, kendi aralarında Türkçe konuşmayı tercih etmişler ve yeni gelen unsurları da Türk kültürüyle terbiye etmişlerdir. Öyle ki Çerkes asıllı Memlükler bile devlet hizmetinde *Türkçe eğitilir*, Türk isimleri alır ve Arap halk onlara genelde "Türk" derdi. Bu durum, Memlük yönetici zümresinin yerli toplumdan kültürel açıdan ne denli farklılaştığını gösterir. Memlüklerin *aile bağları da toplumsal süreklilik oluşturacak şekilde değildi*: Memlük askerlerinin oğullarına "evladün-nas" denir ve bunlar babaları gibi Memlük askeri olamaz, genellikle sivil bürokrasiye veya alim sınıfına geçerlerdi. Yani bir Memlük kumandanının oğlu, babasının statüsünü miras alamıyor; bu da klasik aristokrasinin oluşmasını engelliyordu. Her yeni nesil yöneticinin taze kölelerden devşirilmesi prensibi, bir yandan *kurumsal süreklilik* sağlarken (çünkü her dönem dışarıdan dinamik insan kaynağı geliyordu), diğer yandan toplumsal ayrışmayı kalıcı hale getiriyordu. Memlük askeri sınıfı kendini *askerî-köle aris-*

tokrasisi olarak yeniden üretirken, halk kitleleri bu sınıfa dahil olamıyor ve arada belirgin bir sınır bulunuyordu.

Memlük toplumunda devleti ayakta tutan meşruiyet sütunu, İslam dini ve ulemâ sınıfıyla kurulan bağ idi. Çünkü Memlükler ne bir halifenin soyundan geliyorlardı ne de fethettikleri Mısır ve Suriye topraklarında derin yerel köklere sahiptiler. Bu nedenle iktidarlarını meşrulaştırmak için kendilerini *İslam'ın koruyucusu ve cihadın sancaktarı* olarak konumladılar. 1260'ta Moğolların Bağdat'ı yıkmasıyla Abbasi halifeliği fiilen sona erince, Sultan Baybars Kahire'de Abbâsî ailesinden bir prensi "gölge halife" ilan ederek halifeliği sembolik de olsa devam ettirdi. Bu Abbâsî halife gerçekte hiçbir siyasi güce sahip değildi, ancak Memlük sultanına sultanlık beratı verme ve dua hutbesinde sultanın adını anma gibi meşruiyet sağlama rolleri üstlendi. Böylece Memlükler, Eyyûbîlerden devraldıkları Sünnî İslam ideolojisini daha da vurgulu biçimde benimsediler. Sünnîliği güçlendirmek ve halkla ortak bir değer etrafında buluşmak adına Memlük sultanları, *ulema ve tarikat şeyhlerini* himaye etti. Erken Memlük döneminden itibaren Suriye ve Mısır'da dört Sünnî mezhep de devlet nezdinde destek gördü; hatta Sultan Baybars, Eyyûbîlerin tek "Şafiî başkadı" geleneğini değiştirip her biri için ayrı kadıasker atayarak Hanefî, Malikî ve Hanbelî mezheplerini de resmi olarak himaye etti. Bu adım, toplumun farklı Sünnî çevrelerini memnun etmeye yönelikti ve Memlüklere geniş bir Sünnî ittifakı sağladı. Halk ile Memlük yöneticilerinin ortak paydası İslam dini idi; Memlük askeri elitinin fertleri genç yaşta Müslüman yapılıp Sünnî gelenekle yetiştirildiklerinden, yönetici ve yönetilen arasında belki de tek köprü din kardeşliği idi. Gerçekten de İslam, Memlüklerle yerli halkın paylaştığı yegâne kimlik unsuru olarak *bütünleştirici ve asimilatif* bir rol oynadı. Memlük sultanları da bu dini duyguları yönlendirmek için önde gelen alimleri, şeyhleri değerlendirdiler; onları medreselerin, zaviyelerin başına getirip halkın tevecc ühünü kazanmaya çalıştılar. Özellikle Mekke ve Medine gibi

Hicaz'ın kutsal şehirlerinin koruyucusu olmak, Halilürrahman (İbrahim) makamı olan Hebron'u, Kudüs'ü vb. ellerinde tutmak Memlüklere İslam dünyasında prestij sağladı. "Hadimü'l-Haremeyn" (İki Harem'in hizmetkarı) unvanını kullanarak kendilerini kutsal değerlerin savunucusu addettiler.

Toplumsal planda Memlüklerin en dikkat çekici ilişkilerinden biri de Arap göçebe kabileler (Bedeviler) ile olanıdır. Mısır ve Suriye çöl bölgelerindeki Bedevi kabileler, merkez ile çevre arasındaki etkileşimde hem fırsat hem tehdit unsuru olarak belirdi. Memlükler, bir yandan bu kabileleri kontrol altında tutmaya çalışırken diğer yandan onları *askerî ve lojistik bir rezerv güç* olarak kullandılar. Özellikle Sultan el-Nasır Muhammed devrinde (1293-1341), Suriye'deki güçlü Bedevi aşiretlerden Al Fadl kabilesi Memlük nüfuzu altına alınarak vergiler ve iktâlar karşılığında işbirliğine çekildi. Al Fadl emîrine yüksek kaliteli iktâ arazileri verilerek bu aşiret güçlendirilmiş, böylece o dönemde Suriye çölünün en etkili kabilesi haline gelmiştir. Bunun arkasında yatan nedenlerden biri, İlhanlı Moğollarının güdümüne girmeye meyilli olan bu aşireti Memlük tarafına bağlamaktı. Yine Memlükler, Bedevi şeyhlerine bazen resmi unvanlar vererek (ör. "Emîrü'l-Arab" – Arapların emiri) onları devlet hiyerarşisine katmaya çalıştılar; bu unvan için aşiretler arasında rekabet çıkması bile Memlüklerin aşiret siyasetini yönlendirdiğinin göstergesidir. Bedeviler ayrıca Memlük ordusunun at ihtiyacını karşılayan temel kaynaklardan biriydi; zira Arabistan çöllerinde yetişen safkan atlar, Memlük süvarileri için kritik önemdeydi. Memlük sultanları Barqa (Sirte ile Mısır arasındaki bölge) Bedevilerinden binlerce at satın alırdı. Örneğin Sultan Qalavun zamanında Barka Bedevilerinden ucuz ve kaliteli atlar alınırken, el-Nâsır Muhammed devrinde Suriye, Irak ve Bahreyn'deki Bedevi kabilelerden bile at temin edilmiştir. Bu ekonomik ilişki, Bedevileri Memlük düzenine entegre etmenin bir yolu olarak görülebilir. Bununla birlikte, Memlüklerin zayıfladığı dönemlerde Bedeviler yeniden başına buyruk hale gelmiş

ve sık sık isyanlar, yağmalar görülmüştür. 14. yüzyıl ortalarında özellikle Mısır'da Yukarı Mısır bölgesinde Banu Hilal ve Arak gibi Arap kabileleri fiilen kontrolü ele almış, Memlük otoritesini tanımamışlardır. Bu dönemde Memlük Devleti, vergi toplamak için bile bu kabile reislerine muhtaç kalmıştır. Merkezi hükümet nihayet 1352-53'te Emir Seyfeddin Şeykhu komutasında bir seferle bu kabileleri bastırmış, pek çok Bedevi reisi öldürülmüş veya kaçmak zorunda kalmıştır. Ayrıca Memlük sultanları, Bedevilerin silahlanmasını önlemeye yönelik fermanlar çıkarmış; silah taşıyan göçebelerin silahlarına el konulmasını emretmiştir. Bu tedbirler, Memlüklerin göçebe toplulukları tümüyle entegrasyon yerine gerektiğinde zor yoluyla dizginleme stratejisini de kullandığını gösterir. Sonuçta Memlükler döneminde Bedeviler, tam manasıyla devletin bir parçası olmaktan ziyade çevresel unsurlar olarak kalmış; ancak merkezi otoritenin gücüne göre ya denge unsuru ya da tehdit olarak algılanmışlardır.

Memlük toplumunun bir diğer boyutu, *yerli şehirli halk* ile ilişkileridir. Mısır'ın yerli halkı (fellahlar, tüccarlar, zanaatkarlar) ve şehirli sınıfları (Kahire, Şam gibi merkezlerdeki aristokrat aileler, kadılar, tacirler) doğrudan yönetimde söz sahibi olmasalar da ekonomik ve kültürel hayatı sürdürdüklerinden devlet için vazgeçilmezdi. Memlükler, bu yerli unsurları zayıflatmak yerine onlardan faydalanma yoluna gitmişlerdir. Özellikle devletin finans ve bürokrasi işlerinde, Eyyûbîlerden miras kalan yerli gayrimüslim memurlar bir süre daha görev yapmıştır. Örneğin ilk dönem Memlük idaresinde *Kıpti (Mısır Hristiyanı) kâtipler* ve *Ermeni vakanüvisler* bulunmaktaydı. Fakat zamanla Sultanın danışmanı Kadı el-Fazıl gibi Sünnî şahsiyetlerin de telkiniyle, Hristiyanların maliye ve idareden uzaklaştırılması yoluna gidilmiştir. Yerlerine Müslüman memurlar geçirilmiş, böylece idarede de ortak dini kimlik pekiştirilmiştir. Kahire, Şam, Halep gibi büyük şehirlerde Memlük emirleri çeşitli hayır eserleri (cami, medrese, türbe, sebil vb.) inşa ettirerek halkın sevgisini kazanmayı hedeflemişlerdir. Bu dönemde inşa edilen

görkemli Memlük camileri ve medreseleri hem şehir ekonomisine canlılık katmış hem de *sultan ile halk arasındaki mesafeyi azaltmaya* hizmet etmiştir. Bunun yanı sıra Memlük yöneticileri, yerel Müslüman ileri gelen ailelerle evlilikler yaparak meşruiyet tabanlarını genişletmeye çalışmışlardır. Örneğin sultanlardan birçoğu, Eyyûbî hanedanının kadın üyeleriyle evlenerek kendilerini selef devletin devamı gibi göstermiştir. Bazıları ise prestijli yerel şeyhlerin kızlarıyla evlilik kurup halk nezdinde itibar sağlamıştır. Bu tür sosyal politikalar, Memlük elitinin tamamen yabancı bir askeri oligarşi olmaktan çıkıp kısmen yerel toplumla kaynaşma çabasını yansıtır.

Memlük Devleti, idari ve askeri bakımdan oldukça merkezîleşmiş bir yapıya ulaştı. Özellikle Sultan Kalavun ve oğlu el-Eşref Halil dönemlerinde Haçlı kalıntılarının ortadan kaldırılması ve Mısır-Suriye ticaret yollarının denetimi sayesinde zenginleşen Memlükler, merkezi bürokrasiyi Kahire'de güçlendirdiler. İkta sistemi Eyyûbî mirası olarak sürdürülmüş ancak sultanlar iktâları emirler arasında sık sık değiştirerek feodal bir aristokrasinin yerleşmesini engellemiştir. Sultan el-Nasır Muhammed zamanında (1310 civarı) yapılan geniş tahrir (arazi yazımı) ve sayım çalışmalarıyla ülkenin ekonomik kaynakları kayıt altına alınmış, böylece devlet, taşradaki güç odaklarını daha sıkı kontrol edebilmiştir. Bu uygulamalar, Memlük rejiminin başlangıçtaki kargaşa döneminden sonra kurumsallaşma yönünde adımlar attığını gösterir. Nitekim 13. yüzyıl sonundan 14. yüzyıl ortalarına dek süren görece istikrar döneminde (özellikle Sultan Nasır Muhammed'in uzun saltanat devresi), Memlük coğrafyası ekonomik büyüme ve nüfus artışı yaşamış; Kahire, doğu İslam dünyasının en parlak kültür ve ticaret merkezi haline gelmiştir. Bu dönemdeki refahın bir yansıması olarak Memlük sultanları, Hac yollarının güvenliğini sağlamak, tarımı geliştirmek ve halkın vergilerini belli ölçüde düşük tutmak için politikalar uyguladılar. Erken dönemlerinde Memlükler, Eyyûbîlerden devraldıkları vergi düzenini bir süre korumuş ve "halkın gönlünü

kazanmak" amacıyla aşırı vergi yükü bindirmemişlerdir. Ancak merkeziyetçilik arttıkça ve hazinenin ihtiyaçları büyüdükçe, 14. yüzyılda vergi oranlarının yükseldiği, yolsuzlukların çoğaldığı, bunun da bazı düşünürlerin eleştirilerine yol açtığı kaydedilir.

Sonuç olarak, Memlük Sultanlığı toplumsal açıdan *yönetici ve yönetilenin keskin çizgilerle ayrıldığı* bir yapı sunmuştur. Yönetici askerî elit ne coğrafi bir kavme ne de kalıtsal bir aristokrasiye dayanıyordu; bunun yerine kendi kendini yenileyen, dışarıdan devşirilen kapalı bir kasttı. Bu kast, meşruiyetini İslam'ın koruyucusu rolünden, ulemanın desteğinden ve *askerî başarılarından* aldı. Halk ile aralarında kan bağı veya ortak etnik köken olmayışı, onları bir noktada dezavantaj gibi gözükse de, farklı etnik ve kabilevi iddiaların üzerinde bir *"devlet sınıfı"* kimliği yaratmıştır. Bu sayede Memlük düzeni, yaklaşık 267 yıl boyunca süreklilik gösterdi. Devlet, toplumla kurduğu ilişkide dini birleştirici unsur olarak kullanmış, tarikatlar ve medreseler aracılığıyla kendini sevdirmeye çalışmış, gerektiğinde ise kılıç gücüyle düzeni sağlamıştır. Kabilecilik olgusunu ise yönetici elit içinde bütünüyle dışlamış; ancak taşra bölgelerinde Bedeviler gibi kabilelere karşı esnek politikalar uygulamıştır. Memlük örneği, *aşiret dayanağı olmadan da bir İslam devletinin yaşayabileceğini*, fakat bunun için güçlü bir kurumsallaşma ve ortak ideoloji (din) gerektiğini göstermektedir. Son tahlilde Memlük Devleti, Orta Dönem İslam tarihinde askerî köle kökenli bir oligarşinin, toplumsal meşruiyeti din ve fetih söylemiyle inşa ederek uzun süre iktidarda kalabildiği özgün bir vakadır.

Osmanlılar: Beylik Dönemi – Türk Aşiret Kökeni ve Merkeziyetçilik

Osmanlı Devleti, 13. yüzyıl sonlarında (1299 civarı) Oğuz Türklerinin Kayı boyuna mensup Osman Bey tarafından, bugünkü Bursa, Bilecik, Kocaeli ve Sakarya yöresinde, Bizans sınır hattında küçük bir uç beyliği olarak kurulmuştur. Kuruluş döneminde Türk aşiret kökeni Osmanlılar için temel toplumsal

dayanak olmuştur. Osman Bey'in etrafında toplanan insanların çoğu, Anadolu'ya Moğol baskısı ile batıya göç etmiş *göçebe Türkmen aşiretlerine mensup gazilerdir*. Bu gaziler, Bizans sınırlarında fetih ve ganimet amacıyla gönüllü olarak savaşan yarı-örgütlü gruplardı. Osmanlı Beyliği'nin ilk nüvesi, kan bağından ziyade ortak ülkü ve çıkara dayalı bir kabile ittifakı gibiydi; Osman Bey'in "aşireti", kendisine katılmak isteyen herkese açıktı. Nitekim erken Osmanlı kronikleri, Osman Bey'in yanında Türk boylarından gelen savaşçıların yanı sıra bazı Bizans tekfurlarının veya onların adamlarının, hatta İslam'a yeni geçmiş yerli halktan kişilerin bile bulunduğunu aktarır. Örneğin Osmanlıların ünlü komutanlarından *Köse Mihal* bir Rum iken Osman Bey'in dostu ve gazâ ortağı olmuş, Müslüman olarak Osmanlı hizmetine girmiştir. Keza *Hransız (Köse)* gibi aileler başlangıçta Hristiyan kökenli olup sonradan Osmanlı asil sınıfına dahil olmuşlardır. Bu durum, Osmanlı Beyliği'nin kuruluşunda esnek ve kapsayıcı bir *sosyopolitik birlik* oluşturduğunu gösterir. Yani Osmanlılar, belirli bir aşiretin kan bağından ziyade, gazâ ideolojisi etrafında birleşmiş çok-etnili bir savaşçı topluluğun önderliğini üstlenmiştir.

Osmanlı Beyliği'nin ilk döneminde devlet teşkilatı ve idari yapı son derece basitti; neredeyse bir *aşiret organizasyonu* niteliğindeydi. Bey, uç bölgesindeki diğer gazî beyleri arasında "eşitler arasında birinci (primus inter pares)" kabul ediliyordu. Hakimiyet alanı genişledikçe ve Bizans'tan fethedilen kasaba ve şehirler Osmanlı topraklarına katıldıkça, aşiret yapısının ötesine geçen bir devlet organizasyonu kurma ihtiyacı doğdu. Orhan Bey (1324-1362) döneminden itibaren Osmanlılar, komşu Anadolu Selçuklu Devleti'nin ve İlhanlılar'ın idari modellerini örnek almaya başladılar. Orhan Bey, fethedilen Bursa şehrini başkent yaparak *yerleşik bir yönetim merkezi* tesis etti. Selçuklu geleneklerine uygun şekilde divan teşkilatı, kadı sistemi ve maliye düzeni kurmaya yöneldi. Nitekim daha 1320'lerde Osmanlı yönetimi, Farsça dilinde resmî belgeler düzenleyebilen bir bü-

rokratik sınıf geliştirmeye başlamıştı. Bu bürokratlar arasında, Anadolu Selçuklu idaresinden tecrübesi olan yerli memurlar da bulunuyordu. Örneğin Alâeddin Paşa (Orhan Bey'in kardeşi veya oğlu olduğuna dair rivayetler var) ilk Osmanlı vezirlerinden sayılır ve Osmanlı kıyafet nizamını, para basımını düzenlediği bilinir. Yine Davud-u Kayserî gibi alimler İznik'te medrese kurarak Osmanlı ilmiye sınıfının temelini attılar. Bütün bu gelişmeler, küçük bir aşiretten devletleşme sürecine geçişin adımlarıdır.

Osmanlılar, fetih alanlarını genişlettikçe, başlangıçta kendilerine serbestçe hizmet eden gazi gruplarını *kontrol altına alma ve disipline etme* ihtiyacı duydular. 14. yüzyıl ortalarına gelindiğinde Osmanlı Beyliği, sadece bir uç beyliği olmaktan çıkıp Balkanlara da geçerek bir *bölgesel güç* haline geliyordu. Bu süreçte merkezi otoritenin kuvvetlenmesi için atılan adımlar, çoğu kez aşiret ve gazi önderlerinin direnciyle karşılaştı. Osmanlı sultanları, gazilerin saygınlığını korumaya özen gösterse de, onları *merkezi yönetime bağlayacak kurumsal yenilikler* getirdiler. Bu bağlamda en kritik adımlardan biri, I. Murad (Hüdavendigâr, 1362-1389) döneminde gerçekleştirildi. Sultan Murad, fethedilen yerlerdeki esir gençlerden beşte birini "pençik" adıyla alma hakkını kanunlaştırdı. Bu pençik oğlanları arasından özel bir *kapıkulu ordusu* oluşturularak Yeniçeri Ocağı kurulmaya başlandı. Böylece Osmanlı hükümdarı, aşiret gazilerine bağımlı olmaksızın doğrudan kendine kulluk eden, devşirme kökenli bir profesyonel ordu tesis etti. Bu yenilik, uç bölgesindeki geleneksel gazi çevrelerinde hoşnutsuzluk yarattıysa da uzun vadede Osmanlı merkeziyetçiliğinin temel taşı oldu. Yine I. Murad devrinde Kazaskerlik (Kadıasker) makamı ihdas edilerek askeri-idari sınıf (seyfiye/askerî) ile reaya (halk) arasındaki ayrım belirginleşti. Bu, Osmanlı toplumunun sınıfsal olarak tabakalaşmaya başlaması demekti: *Yöneten sınıf (askerî)* ve *yönetilen sınıf (reaya)* şeklinde bir ayrışma meydana geldi ki, bu da bir aşiret topluluğundan devlet olma yönünde önemli bir adımdı.

Murad Hüdavendigâr ayrıca, uç bölgelerinde kendi iradesini tesis etmek için bazı gazileri "uç beyi" unvanıyla atamaya başladı; yani artık kendisi de diğer beyler gibi bir uç gazisi değil, *beyleri atayan sultan* konumuna yükseldi. Bu nedenle Murad, Osmanlı tarihinde ilk defa "Sultan" unvanını resmi olarak kullanan hükümdar oldu. Bu unvan değişikliği bile, Osmanlı hanedanının kendini bir aşiret reisliğinden ziyade bir *İmparatorluk Sultanlığı* olarak görmeye başladığının işaretidir.

Osmanlıların merkeziyetçilik yolundaki bir diğer aracı da tımar sistemi idi. I. Murad ve özellikle Yıldırım Bayezid (1389-1402) dönemlerinde, fethedilen topraklar dirliklere (tımar, zeamet) ayrılarak sipahi denilen atlı askerlere hizmet karşılığı verilmeye başlandı. Bu sipahilerin önemli bir kısmı, Osmanlı fetihlerine katılmış eski gazi ailelerden ve yerli beylik soylularından oluşuyordu. Bazıları ise fethedilen bölgelerin eski (gayrimüslim) aristokratları olup Osmanlı hizmetine girmeyi kabul eden kişilerdi. Örneğin Balkanlarda bazı Hristiyan şövalyeler, topraklarını kaybetmemek için İslam'a geçmiş veya Osmanlı'ya bağlılık sunarak timarlı sipahi olmuştur. Osmanlı tahrir defterleri incelendiğinde, timar sahipleri arasında yerli Bizans aristokrasisinden gelen ve sonradan Osmanlı ordusuna entegre olmuş aileler görülebilir. Kimi hâlâ Hristiyan kalmış, kimi Müslüman olmuştur; fakat hepsi de devlet adına atlı asker besleyerek merkezi otoriteye bağlanmıştır. Bu yönüyle Osmanlılar, *farklı etnik unsurları devlet mekanizmasına dahil etme* konusunda oldukça pratik davranmışlardır. Tımar sistemi, aşiret savaşçılarının da dönüştürülerek merkezi otoriteye hizmet eden birer *feodal memur* haline gelmesini sağladı. Artık eski serbest gaziler, ellerindeki timarın devamı ve yeni terfi imkanları için doğrudan sultana bağımlıydılar. Bu da kabilevi-özerk yapıları kırarak merkezi disiplin getirmiştir.

Osmanlı Beyliği'nin kısa sürede imparatorluk düzenine evrilmesinin toplumsal bir sonucu, ilk dönem uç beyleri ve aşiret önderlerinin bir kısmının sistem dışına itilmesi olmuştur.

Özellikle Fetret Devri (1402-1413) sonrasında Çelebi Mehmed ve II. Murad, Anadolu'da eski Türk beyliklerinin direnişleriyle karşılaştılar. Bu isyanlar, bir bakıma *merkezi Osmanlı hanedanı ile yerel aşiret aristokrasisi arasındaki çekişme* idi. Örneğin 15. yüzyıl başlarında Şeyh Bedreddin isyanı, gaziler ve bazı Türkmen derviş zümreleri arasında merkezi uygulamalara (özellikle tımar dağılımına ve vergi politikasına) tepki olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlılar, bu isyanları bastırarak Anadolu'da tevhidi (birleştirici) politikalarını sürdürdüler. Yer yer taviz yöntemi de uygulanmıştır: İsyan eden bazı uç beylerinin affedilerek yeniden göreve getirilmesi veya güçlü yerel şeyhlere vakıflar tahsis edilmesi gibi. Ancak nihai olarak, II. Murad ve oğlu Fatih Sultan Mehmed döneminde (1451-1481) merkeziyetçilik kesin bir zafer kazanmıştır. Fatih, İstanbul'un fethiyle (1453) birlikte hem coğrafi anlamda bir dünya imparatorluğunun kapısını açmış, hem de içeride kalan son özerk güç odaklarını tasfiye etmiştir. Özellikle Karaman, Candar gibi eski Türk beylikleri tamamen ortadan kaldırılmış; bu ailelerin ileri gelenleri İstanbul'a getirilip saray hizmetlerine alınmış veya etkisiz konumlara çekilmiştir. Fatih ayrıca devlet teşkilatında köklü kanunnâmeler yayımlayarak merkezi otoriteyi hukukî bir zemine oturtmuştur. Bu kanunnâmelerden en dikkat çekici olanı, *taht kavgalarını önlemek için* sancaklarda görev yapan şehzadeler arasındaki rekabete son vermeyi hedefleyen düzenlemelerdir. Fatih'in ünlü kanunnâmesi, "nizam-ı âlem için" kardeş katline izin vermekteydi. Bu sert çözüm, Osmanlı hanedanının devleti parçalanmadan tek elde tutma kararlılığını gösterir. Gerçekten de Osmanlılar, diğer Türk-Moğol hanedanlarının aksine, ülkeyi hanedan üyeleri arasında paylaştırma geleneğini terk etmiş ve devleti daima tek bir sultanın yönetimi altında bir bütün halinde muhafaza etmişlerdir. Bu sayede bölünme yaşamadan süreklilik sağlamışlardır. Osmanlıların "tek varis" ilkesini benimsemeleri, Eyyûbîler gibi hanedan bölünmelerine karşı geliştirdikleri önemli bir toplumsal-siyasal mekanizmadır.

Onbeşinci yüzyılın ortalarından itibaren Osmanlı Devleti'nin sosyolojik yapısı, kuruluş devrindeki aşiret karakterinden büyük ölçüde sıyrılmış, yerine *merkezi bürokrasiye dayalı, kozmopolit bir toplum düzeni* almıştır. Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u başkent yapması, bu dönüşümün sembolik zirvesidir. Osmanlı sultanı artık bir uç beyinin gazalarında bizzat cenk eden gazi lider olmaktan çıkmış, cihanşümul bir imparatorun protokolüne bürünmüştür. Fatih'in bir merasim detayı olarak, seferlere çıkarken çalınan mehter müziği karşısında ayağa kalkma geleneğini kaldırması meşhurdur; çünkü bu gelenek, bir gaza beyi olarak cenk meydanına katılmanın sembolüydü, o ise artık padişah olarak bundan farklı bir konumdaydı. Başkentin Edirne'den İstanbul'a taşınması da (1453'ten sonra) uç geleneğinden imparatorluk geleneğine geçişi ifade eder. İstanbul, Roma ve Bizans imparatorluklarının eski merkezi olarak Osmanlılara yeni bir kimlik kazandırmıştır. Bu şehirde oluşturulan saray (Topkapı Sarayı) ve Enderun sistemi, aşiret veya uç yapısından tamamen farklı, sofistike bir devlet elitini ortaya çıkarmıştır. Osmanlı sultanları, devşirme sistemini geliştirerek *yönetici elitlerini kul kökenli bürokrat ve askerlerden* seçmeyi kural haline getirdiler. Özellikle Fatih ve Kanuni dönemlerinde sadrazamların, vezirlerin ve yüksek rütbeli paşaların çoğu Balkan devşirmesi kökenliydi. Bu tıpkı Memlüklerdeki gibi bir kabile dışı elit yaratmak anlamına gelse de, Osmanlı bunu hanedan devamlılığıyla birleştirdiği için Memlüklerden ayrılır. Yani sultan ve hanedan soylu (Türk-Moğol geleneğiyle meşruiyeti olan) kalırken, çevresindeki bürokrasi devşirme idi. Bu *ikili yapı*, Osmanlı toplumunun özgün bir sentezidir: Bir yanda Türk aşiret mirası (hanedan, tımarlı sipahiler, Anadolu Türk nüfusu), öte yanda merkezi devşirme örgütü (Enderun, Yeniçeriler, kul sistemi). Zamanla bu iki unsur kaynaşmış; Anadolu'dan gelen Türk ailelerin çocukları medrese yoluyla ilmiye sınıfına girerken, devşirme kökenliler de Müslüman Türk-Tatar aristokrasisiyle evlilikler yapıp Türkleşmiştir. Böylece Osmanlı toplumu,

16. yüzyıla gelindiğinde oldukça birleşik bir İslam milleti haline gelmiştir.

Osmanlıların toplumsal meşruiyet stratejileri de kuruluşundan yükselme dönemine kadar evrim geçirmiştir. İlk başta Osman ve Orhan Beyler, *gaza beyi* sıfatıyla bölgelerindeki Türkmenlere önderlik ederek meşruiyet kazanmışlardı. Söğüt ve Domaniç yaylalarında bir uç beyliği olarak Osmanlılar, komşu Bizans tekfurlarına karşı gazalar yapıp ganimet dağıtarak hem kendi aşiret mensuplarının hem de bölgedeki diğer Türk göçebelerin desteğini elde ettiler. Bu dönemde dini motivasyon ile ganimet arzusu iç içe geçmişti; "gazi" unvanı Osmanlı liderlerinin kullandığı en önemli payeydi. Ancak modern tarihçilerin belirttiği gibi, erken Osmanlıların *gaza fikri* tamamen katı bir dinî cihad anlayışı değildi; aynı zamanda seküler bir sınır savaşı niteliğindeydi. Osmanlılar ihtiyaç halinde gayrimüslimlerle de ittifak yapabiliyor, hatta bazı dönem Hristiyan güçlerle işbirliği içinde başka Müslüman beyliklerle savaşıyorlardı. Bu esneklik, devlete süreklilik sağladı. Yine de 15. yüzyıldan itibaren Osmanlı resmi ideolojisi, kendi geçmişini daha "İslamî" göstermek için bir gaza söylemi inşa etti; Osman Gazi'yi rüyasında İslam'ın nuru kendisine doğan bir veli gibi tasvir eden menkıbeler bu dönemde yazıldı. Ahmedi'nin *İskendernamesi* gibi eserler, Osmanlı hanedanını büyük bir İslam fatihleri silsilesinin devamı olarak sunmuştur. Böylelikle Osmanlı sultanları, Memlüklerden halifeliği devralmadan önce de (1517'den önce de) kendilerini fiilen İslam dünyasının koruyucusu ve en güçlü sultanı olarak konumlandırdılar. Nitekim 1516-1517'de Memlükleri yenip hilafeti de bünyelerine aldıklarında, bu meşruiyet söylemi zirveye çıktı: Osmanlı padişahı artık *Hz. Muhammed'in mukaddes emanetlerinin bekçisi ve İslam dünyasının yegâne sultanı* idi. Bu dini-ideolojik üstünlük, Osmanlı toplumunun farklı unsurlarını (Türk, Arap, Kürt, Boşnak, Arnavut vb.) tek çatı altında manevi olarak da bağladı.

Özetle, Osmanlı Devleti'nin sosyolojik temelleri, *Türk aşiret geleneği ile merkezîleştirici devlet aklının kaynaşması* sayesinde

şekillenmiştir. Beylik döneminde Türk aşiret bağları ve gaziler Osmanlıların belkemiğiydi; ancak devlet büyüdükçe aşiret düzeni dönüştürülmüş, yerine bürokratik ve askerî kurumlar ikame edilmiştir. Osmanlılar, tıpkı Eyyûbîler gibi başlangıçta hanedan ailesini ülke geneline yayıp farklı kollarla yönetmeye çalışmışlar, fakat Yıldırım Bayezid sonrası yaşanan Fetret bu modelin risklerini gösterince hanedan egemenliğini tek elde toplayıp merkeziyetçiliği tercih etmişlerdir. Böylece 15. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı toplumu, *merkezi otoriteye bağlı tımar sahipleri, kapıkulu askerleri ve ulemâ sınıfıyla* kurumsallaşmış; aşiret ilişkileri ise daha alt düzeyde (örneğin konar-göçer Türkmen cemaatlerinin kendi iç örgütlenmeleri olarak) sürmüştür. Devletin, Türkmen aşiretleriyle ilişkisi zaman zaman çatışmalı olsa da (16. yüzyılda Safevî propagandası etkisiyle çıkan Celalî isyanlarında görüldüğü gibi), Osmanlı yönetimi bu grupları ya iskân politikalarıyla yerleşik hayata geçirerek ya da onları sınır boylarına sevk ederek dengelemeyi bilmiştir. Sonuç olarak Osmanlılar, Orta Dönem İslam dünyasında aşiret kökenli bir beylikten merkezi bir imparatorluğa dönüşümün en çarpıcı örneğini sergilemişler; toplumsal meşruiyetlerini başlangıçta gazâ ve ganimet, ilerleyen dönemde ise kanun, nizam ve hilafet etrafında sağlamışlardır.

Safeviler: Şii Kimlik Üzerinden Fars Asabiyeti

Safevî Devleti, 1501'de Şah İsmail tarafından Tebriz'de kurulan ve 1736'ya kadar varlığını sürdüren bir İran hanedanlığıdır. Ardebilli Şeyh Safiyyüddin'in aslen Sünni-Şafiî bir tarikat hareketi, Şah Haydar ve Cüneyd dönemlerinde On İmamcı Şiîliğe kaymış, Şah İsmail'le birlikte devletleşme sürecine girmiştir. Şiî Safevî hanedanı yönetim merkezini Azerbaycan bölgesine taşıyarak İran coğrafyasında geniş etki alanı oluşturmuş ve mezhepî farklılıklar ekseninde toplumsal bir seferberlik başlatmıştır.

Safevî toplumunun çekirdeğini Türkmen asıllı Kızılbaş unsurları oluşturmuştur. Osmanlı kaynaklarında "Kızılbaş" adıyla

anılan bu aşiretler (Şamlu, Rumlu, Ustaclu, Dulkadirlu, Avşar, Tekelü, Kaçar vb.) büyük ölçüde Türkboyu Türkmen kökenli olup Safevî hanedanının askeri ve yönetici sınıfını teşkil etmiştir. Safevî hanedanının etnik kökenine dair kaynaklar farklı görüşler sunar; çoğunluk Türkmen kökenini desteklese de Pers, Kürt veya Arap kökenleri savunanlar da olmuştur. Buna rağmen Safevî yöneticiler genellikle etnik kimlikten çok Şii ideolojiye dayalı bir meşruiyet vurgulamıştır.

Diğer yandan Safevî bürokratik ve ilmi sınıf büyük oranda Fars (Tacik) kökenlilerce doldurulmuş, İran'ın eski idare geleneği canlandırılmıştır. "Tacik" adı verilen bu Fars kökenliler maliye, vezîrlik ve adlî görevlerde etkin rol oynarken, Türkmenler esasen askeri sınıfı ve eyalet yönetim kadrolarını oluşturmuştur. Böylece Safevî toplumu çok etnili bir yapı arz etmiş; Anadolu ve Azerbaycan'daki Türk-Müslüman unsurlar (örneğin Dulkadir, Rumlu gibi aşiretler) ile İran içindeki yerli Fars ve Kürt grupları beraber yaşamıştır. Özellikle batı İran ve Anadolu'da yaşayan bazı Kürt toplulukları Sünni inançlı kalmış, Safevîlere karşı Osmanlı destekli hareketlere katılmıştır. Bununla beraber, Safevî idaresi altındaki Fars ve yerel halk; tarım ve zanaatla uğraşan yerli köylü ve esnaf kesimini oluşturmuştur. Örneğin, Safevî kaynaklarında "Orta tabakayı tâcirler, küçük esnaf, işçi ve çiftçiler" inşa ettiği belirtilmektedir. Bunların çoğu Fars kökenli olup köylerde tarımla meşgul olmuş; hayvancılık ise ağırlıklı olarak konargöçer Türkmenlerin elindeydi.

Safevî iktidarının dini temelinde Safevîye tarikatı vardır. Safeviyye'nin pîri Şeyh Safiyyüddin Sünnî-Şafiî mezhebindendi; ancak torunu Hâce Ali döneminde tarikat Şiîliğe kaymış, Haydar ile Şah İsmail'le birlikte Safevî tarikatı şii bir karakter kazanmıştır. Şeyh Haydar tarikatın simgesi olarak müridlerine kırmızı on iki dilimli sarıklar giydirerek onları "Kızılbaş" adıyla anılan savaşçı-müritler hâline getirmiştir. Bu kırmızı sarık, Safevî taraftarları arasında birlik ve bağlılığın simgesi olmuş, İsmail devrinde de Safevî hanedanına sadakatı ifade eden bir sembol olmaya devam etmiştir.

Şah İsmail tahta çıktıktan sonra (1501) Safevî yönetimi resmî olarak On İki İmam Şiîliğini devlet mezhebi ilân etmiştir. Bu kapsamda hutbelerde Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman gibi ilk üç halifeye lânet okutulması zorunlu kılınmış, Safevî-propagandası devlet ricalinden aşağısına kadar yayılmıştır. Nitekim kaynaklara göre Tebriz meydanında halka topluca Şiî fıkhı eğitimi verilip şeyhülislâm nezaretinde kitlesel din değişimleri yaptırılmış, aksi takdirde sert yaptırımlar uygulanmıştır. Bu dinî seferberlik, Safevî hanedanının Ali soyuna dayanan bir İslam anlayışını meşrulaştırma çabasıyla örtüşmüştür. Öte yandan Safevî döneminde Şiî ulema sınıfı çok güçlü bir konuma ulaşmış, vakıf gelirleriyle desteklenerek hem eğitim kurumları hem adlî işler üzerindeki tesirini artırmıştır. Ulemâ, Safevî iktidarının ideolojik-manevi bekçisi olmuş; Şiî yayın ve vaazlarla halk nezdinde Safevî meşruiyetini pekiştirmiştir. Özetle Safevî dinî yapısı, Safeviyye tarikatının örgütsel devamı ve yerleşen Şii inancın bürokratik-dinî kurumlar aracılığıyla topluma yayılması etrafında şekillenmiştir.

Safevî toplumunda sosyal statü ve güç çoğunlukla etnik ve mezhepsel aidiyet üzerinden belirlenmiştir. En üstte Şah ve hanedan üyeleri ile saray erkanı vardır. Ancak yönetimde aslî mevkilere esasen Kızılbaş Türkmen beyleri hâkim olmuştur. Kızılbaşlar şehzadeler ve eyalet valileri olarak "emîrü'l-ümerâ" veya "beylerbeyi" unvanlarıyla atanmış, kendi aşiretleriyle birlikte yönetimi ve ordudaki garnizonları ellerinde tutmuştur. Bu sayede eyalet gelirleri Kızılbaş beylerinin kabileleriyle ortaklaşa kontrol edilmiş, savaşta da bu erkekler Safevî ordusuna katılmıştır. İmparatorluğun kuruluş yıllarında Safevî devletinde Kızılbaşlar, siyasal ve ekonomik ayrıcalığını ellerinde tutan bir askeri-idari sınıf durumundaydı.

Ancak zamanla Safevî idaresi içinde yeni bir "kul sistemi" gelişmiştir. Özellikle Şah I. Abbas'ın (1588–1629) reformlarıyla Kızılbaşların gücü kırılmış, bunun yerine Gürcü, Çerkez ve Ermeni kökenli gençlerden oluşan yeni müslümanlaştırılmış bir-

likler kurulmuştur. Şah I. Abbas, "şahsevân" adı verilen bu yeni orduda, Anadolu'daki Türkmenlerden ziyade devşirme olarak getirilen Gulâm (kûl) sınıfına öncelik tanımıştır. Bunların başına Ermeni asıllı gayr-i müslimken İslamı seçmiş (mühtedi) Allahverdi Han gibi kumandanlar getirilmiş; ayrıca tüfekçi ve topçu birimleri teşkil edilmiştir. Bu çerçevede Kızılbaşlar, daha da desantralize olmuştur: Ateşli silâhları benimsemekte isteksiz kalan ve iç rekabet yaşayan Kızılbaş Türkmenler giderek ordudaki etkinliğini yitirmiştir. Safevî Devleti son dönemlerine kadar ordu içinde varlığını korusa da, Kızılbaşlar artık eskisi gibi tek hâkim sınıf değildi.

Orta düzeydeki sosyal katmanı esnaf, zanaatkâr ve tüccarlar oluşturmuştur. Safevî kaynakları bu grubu "tâcirler, küçük esnaf, işçi ve çiftçiler" olarak tanımlar. Kentli esnaf Loncalar halinde örgütlenmiş, ticaret genellikle Ermeni ve Musevi tüccarlar eliyle yürütülmüştür. Köylüler ise vâkıf mülkleri işlemek ve vergilerini ödemekle yükümlü kırsal kesimi oluşturmuş; sulama kuyuları ve kanalları kullanarak tarımsal üretim yapmışlardır. Bu sosyal tabaka Safevî ekonomi ve toplumsal düzenin temeli olmuş, üretim ve geçim faaliyetleriyle toplumun geniş kitlelerini barındırmıştır.

Safevî Devleti'nin kuruluş süreci mistik Şeyh Safiyyüddin'in torunları ile Türkmen aşiretlerinin ittifakı üzerine inşa edilmiştir. Şeyh Haydar'dan (ö. 1488) sonra Safevî tarikatının pîri konumuna geçen Şah İsmail, henüz on üç yaşındayken Türkmen kabile reisleri tarafından kenarda yetiştirilmiş ve etrafında toplanan Kızılbaş Türkmenler ile tahta çıkmıştır. Örneğin, Avşar, Çepnî, Ustaclu, Dulkadirlu, Rumlu, Şamlu, Tekelü gibi Türkmen boylarının gençleri İsmail'in çevresinde Sünnî Osmanlılara karşı ittifak oluşturmuş; 1501'de Tebriz'e girerek Safevî saltanatını ilan etmişlerdir. Bu aşiretler, Safevî şeyhlerini Allah'ın yeryüzündeki vekili sayan şevkli bir taraftar topluluğu haline gelmişti. Tarihçi Soofizadeh'e göre Safevîlerin Şiîliği resmî mezhep olarak benimsemesinin ana motivasyonu siyasîydi; Sünnî

Osmanlılara karşı üstünlük sağlamak ve etnik farklılıkları parçalamak için Kızılbaş liderleri aktif bir şekilde kullanmışlardır.

Safeviyye tarikatının radikal Şiî ideali, halk arasında güçlü bir cazibe yaratmış, Anadolu'dan gelen Şiî Türkmenler cephesiyle İran'daki yerli Şii unsurlar bir araya gelmiştir. Şeyh Haydar'ın etkisi altında Anadolu, Suriye ve Azerbaycan'dan geniş bir mürid kitlesi Erdebîl'e akın ederek Safevî hareketini güçlendirmiştir. Bu mistik ordunun halka dayanan yapısı, Safevî hareketine geniş bir meşruiyet kazandırmıştır. Öte yandan, Safevî liderlerin Hindistan ve Mısır gibi diğer Şii bölgelerdeki imparatorluklarla ilişkileri de halkın desteğini artırmak amacıyla ideolojik bir propaganda zemini sağlamıştır. Yine de Safevî etki alanı içerisinde yer alan bazı yerel gruplar (özellikle İran'ın batısındaki Kürt beylikleri) Osmanlı'ya yakın durarak Safevî nüfuzuna karşı çıkmıştır. Örneğin, Şah İsmail'in ölümünün ardından bazı Kürt aşiretleri Osmanlı padişahına elçi göndererek Safevî otoritesini kınamış, Safevî–Osmanlı çatışmalarının alevlenmesinde rol oynamıştır.

Sonuç olarak, Safevî Devleti'nin kuruluş döneminde tarikatî meşruiyet ile Türkmen aşiretlerinin askerî desteği iç içe geçmiştir. Safevî şeyhlerinin onayladığı Şiîlik, etnik farklılıkların üzerini örtüp yeni bir toplumsal birlik imajı yaratırken, Safevî ordusunu omuzlayan Kızılbaş Türkmenler halkın mobilizasyonunu sağlamıştır. Bu dinî ve etnik strateji, Safevîlerin halk desteğini artırarak kısa sürede büyük bir imparatorluğa dönüşmesine zemin hazırlamıştır.

Babürler: Türk-Moğol Elitler

Babür Devleti (Gurkanlılar olarak da anılan Babürlü İmparatorluğu), 1526'da Timur soyundan gelen Zahirüddin Muhammed Babür tarafından Kuzey Hindistan'da kurulmuştur. Babür, babasıyla Timur, annesiyle Cengiz Han soyundan gelen bir Türk-Moğol prensi olarak Hindistan topraklarına gelmiştir. Bu bakımdan imparatorluğun etnik temeli Timurlu dönemi

Türk-Moğol kültürüne dayanmaktadır. Ancak fethedilen coğrafya, farklı toplulukları barındıran karmaşık bir yapıya sahipti; kuruluş aşamasında Hindistan'ın çoğu Hindu ve birçok etnik topluluk bir aradaydı. Babürlü hanedanı ve çevresi başlangıçta Orta Asya kökenli Türk-Moğollar ve İranlılardan oluşsa da yönetim zamanla genişledi. Örneğin, Babürlü soylular sınıfı ağırlıklı olarak Orta Asya kökenli Türkmen-Türk ve İranî kökenden kişiler ile Hintli Müslümanlar ve Hindu *Rajput* toplumundan liderleri içeriyordu. Akbar zamanına gelindiğinde Babürlü imparatoru, ulusun çeşitli kökenlerden gelen soylularını birleştirmeye çalışmış; özellikle Hindu Rajput liderlerine yüksek rütbe, maaş ve ayrıcalıklar tanımış, onların töre ve inançlarını korumaları koşuluyla ikna ederek büyük güç birliği sağlamıştır. Bu politikalar sonucunda Babürlü aristokrasi, İran-Türk, Afgan, Müslüman Hint ve yerli Hindu unsurların karışımı çokkültürlü bir yapı kazanmıştır. Dolayısıyla Babür Devleti kurulurken, kurucu hanedanın etnik kimliği Türk-Moğol kökenli olmasına rağmen Hindistan'ın yerli halkı (çoğunlukla kast sistemine tabi Hindu topluluklar) devletin toplum yapısını belirleyen geniş nüfusu oluşturmuştur. Babürlü yönetimi, farklı etnik ve dinî grupları 300 yılı aşkın bir süre boyunca adaletle yönetmiştir; bu, imparatorluğun kuruluş aşamasında benimsediği sosyal uzlaşıcı yaklaşımı yansıtmaktadır.

Babürlüler'in resmi dini Sünnî İslam'dı. Babür ve halefleri kendi Nizami-Osmani/Hanefi ekollerine bağlı Şii olmayan Sünnî Müslümanlardı. Buna karşın imparatorluk, çok inançlı bir coğrafyadaydı: Büyük çoğunluğu Hindu, ayrıca Müslüman Türkmen, Afgan, İranlı ve daha küçük ölçekte Hıristiyan veya diğer inançlardan oluşan halklar bulunuyordu. Bu nedenle Babürlü dinî politikası, göreli bir hoşgörü ve kapsayıcılık üzerine kurulmuştur. Tarihi kaynaklara göre Babürlüler, farklı dinlere mensup topluluklarla hoşgörülü ilişkiler geliştirmiş; örneğin sultanın meclislerinde Hristiyan, Hindu, Câferî Şii ve Sih bilginlerin bir araya gelmesine izin verilmiştir. İstanbul merkezli Osmanlı

ve Safevî imparatorluklarıyla aynı dönemde hüküm süren Babürlüler, dinî müsamaha ilkesini benimsediklerini söylemişlerdir. Örneğin Akbar Şah, 1582'de *Din-i İlâhî* adı verilen yeni bir inanç sentezi denemiş; Hristiyan, Zerdüştî ve Hinduları Sultan'ın ibadethanesinde bir araya getirerek diyalog imkânı sağlamıştır. (Bu teşebbüs güçlü din adamlarının muhalefeti nedeniyle uzun ömürlü olmamıştır.) Yine Akbar döneminde *cebil tezgâhı* gibi uygulamalarla gayrimüslimlere yönelik vergi (cizye) kaldırılmış, devlet kademelerine Hindu asıllı isimler de atanmıştır.

Bununla birlikte Babürlü iktidarının tamamen dinler üstü olduğu söylenemez. Devletin çoğu zaman resmi vurgusu Sünnî İslam üzerindeydi ve imparatorluğun önemli ruhanî kurumları Sünnî geleneğe bağlı kalmıştır. Hanedan üyeleri arasında da Sünnî–Şii ayrılıkları bazen gündeme gelmiştir; elbette Safevî İran etkisiyle Şii eğilimleri benimseyen kişiler de bulunmuştur. Özetle Babürlü yöneticiler ağırlıklı Sünnî olmuştur, ancak bazıları Şiî çevrelerle yakınlık kurmuş, Şiî alimleri korumuştur. Hindulara gelince, Babürlüler Hint alt kıtasının nüfus çoğunluğunu oluşturan Hindu kast sistemine karşı doğrudan bir ideolojik mücadele yürütmemiştir. Babürlü hükümdarlar, Hindu din ve kültürüne saygılı davranmış; tapınak yaptıran ya da var olanları koruyan vakıflar oluşturmuşlardır. Bu anlayış, Müslüman yöneticiler ile Hindu zümreler arasında nispeten barışçıl bir birlikteliğin temellerini atmış, Babürlü toplumunda mezhepler arası ve dinler arası ilişkilerde genel olarak uzlaşma ruhunu öne çıkarmıştır.

Babürlü toplumu hiyerarşik ve çok katmanlı bir yapıdaydı. Üst sınıfı *askeri aristokrasi* oluşturuyordu. Buna padişahın kadrosunda yer alan mansabdârlar (merkezi rütbeli komutanlar ve bürokratlar) ile hanedanın yakın çevresindeki yöneticiler (vezir, defterdar, şeyhülislam gibi üst düzey memurlar) dahildi. Askeri aristokrasi Türk-İran kökenli mansabdarlardan, Afgan generallerden ve Babürlülerce kadroya dahil edilmiş Hintli soy-

lulardan (özellikle Rajput hanedanlarından) müteşekkildi. Örneğin İmparatorluk soylular sınıfı zamanla "Orta Asyalı (Türk-İranî), Hindî Müslüman ve Hindu Rajput" karışımı bir yapıya kavuşmuştur. Babürlü sarayında, bu çok etnikli üst tabaka arasında denge sağlanmıştır. Hanedan üyeleri ve saray çevresindeki yetkililer önemli imtiyazlara sahipti; onlara top, tüfek ve at kullanan ileri bir askerî güç saygı gösterir, kendilerine toprak tımarları tahsis edilirdi. Ayrıca bölgesel düzeyde *zamîndar* olarak adlandırılan yerel toprak sahipleri bulunuyordu. Bu kişiler eski Hint kralları (*Rai, Rana, Raja* vb.) veya büyük köy ağaları olup, Babürlü otoriteye vergi ve asker temin ederek bağlılık gösteriyorlardı. Yani devlete bağlı olarak kendi topraklarında yerel yönetim rollerini sürdürmüşlerdir.

Toplumun orta ve alt tabakaları ise büyük ölçüde kültürel kast sistemine göre biçimlenmişti. Kırsal kesimde köylüler (riâyet) nüfusun önemli kısmını oluşturuyordu ve vergi veren asıl üretici sınıftı. Köylüler genellikle eski köy sahiplerinden ve arazi kiracılarından ibaretti. Babürlü maliyesi, özellikle Akbar döneminde uygulanan *zabt* usulüyle hasılanın belirli bir oranını devlet hazinesine tahsil ettirmiştir. Kentlerde ise zanaatkârlar ve esnaflar (terzi, demirci, kuyumcu, kuyumcu, baharatçı vb.) orta alt tabakayı teşkil ediyordu. Geleneksel Hint sınıflandırmasına göre, köylüler ve tüccarlar *Vaishya* kastına; zanaatkârlar ile işçiler ise *Shudra* kastına dahildi. Bu sınıflar geleneksel işbölümü içinde üretim ve ticaret faaliyetlerine odaklanırken, vergi sisteminin yükünü taşıyorlardı. Zaman zaman önde gelen zanaatkâr esnaf loncaları gelişmiş; ancak genel olarak alt sınıfların yaşam koşulları ağır vergi yükleri ve savaşların getirdiği güçlükler yüzünden zor oldu. Özetle, Babürlü toplumda askerî bürokrasi (mansabdârlar) ile soylular en üstte, saray çevresi yönetici kadrosu onu takip ederken; daha altta bölgesel derebeyleri (zamîndarlar) ve bu ağaların köylü-kiralık sınıfı konumundaydı. En alttaki katmanı ise zanaatkârlar ve gündelik işçiler gibi emekçi halk oluşturuyordu. Bu yapının karakteristik

bir özelliği, değişik etnik ve dinî gruplardan oluşan farklı toplulukların bir arada yer aldığı çok katmanlı bir toplumsal örgütlenme olmasıdır.

Babürlü kültürü, kuruluş döneminden itibaren Türk-İran ve yerel Hint unsurlarını sentezleyerek kendine özgü bir kimlik kazanmıştır. Bu etkileşim özellikle mimaride ve sanat alanında belirgindir. Babürlü mimarisi, eski Hint-İslam yapılarının üzerine İran ve Orta Asya'dan gelen Timurlu eser tasarımını inşa etmiştir. Özellikle Akbar döneminde, İslami kubbeler, sivri kemerler ve büyük avlular gibi İranî motifler yerli Hindu mimari ögeleri (örneğin Hindu tapınaklarının çıkıntılı sütun başlıkları, taş işçiliği tarzı) ile birleştirilmiştir. Bu örtüşme, örneğin Humayun Türbesi veya Fatehpur Sikri kompleksinde açıkça görülür. Babürlü mimarisi, Hintli, İranlı ve Orta Asyalı geleneklerin üç ana eksenini bir araya getirerek yeni bir tarz meydana getirmiştir. Benzer biçimde, saray sanatlarında da Fars resim sanatının ince minyatür tarzı ile Hindistan'ın canlı renkli gelenekleri harmanlanmıştır. Babür hânedânının eserleri, Farsça edebiyat yanında Hint mitolojik ve destansı temalar içeren birçok süslemeyle bezenmiştir. Dil düzleminde ise Babürname gibi eserler orijinalinde Çağatay Türkçesiyle yazılmış, sonraları Farsçaya çevrilmiştir; bu da kültürlerarası geçişkenliği yansıtır. Yemek, giysi ve törenlerde de benzer melezlikler görülmüştür: Örneğin Babürlü sarayında Orta Asya'nın yemek tarifleri ile Hindistan'ın baharatlı mutfağı birleşirken, giyim kuşamda Türk kaftanları ve Hint kumaş işlemeleri birlikte tercih edilmiştir. Kısacası Babürlü İmparatorluğu hem coğrafi konumu hem de yönetim şekli nedeniyle Türk-İran-Hint sentezi bir medeniyet örneği sergilemiştir.

Bu çok katmanlı sosyolojik yapı, Babür Devleti'nin kuruluşundan itibaren yönetim ve toplumsal uzlaşma ile dengelenmeye çalışılmıştır. Etnik ve dinî çeşitliliğe rağmen merkezi otorite, farklı gruplar arasında denge kurmayı başarmış; aristokrasi ve saray çevresinde farklı kökenden seçilmiş kişileri yönetime ka-

tarak imparatorluğun tabanını genişletmiştir. Sonuç olarak Babür Devleti, 16. yüzyıl başlarından itibaren Hindistan'da *devlet* anlayışına yeni bir boyut getirmiştir: Kuruluşunda Türk-Moğol askerî geleneğinin mimarî ve bürokratik yapısını kullanmış, yerli toplulukları ise kendine özgü bir zemin sunan *sosyolojik sentez* içinde konumlandırmıştır. Bu dinamik ve çoğulcu yapı, sonraki yüzyıllarda Babürlü hanedanının tüm dönemlerinde Hint alt kıtasının siyasi ve kültürel dokusunu şekillendirmiştir.

Sonuç: Karşılaştırmalı Değerlendirme

Sonuç olarak, Orta Çağ'dan modern döneme uzanan bu altı büyük Müslüman devlet —Büyük Selçuklular, Eyyûbîler, Memlûklar, Osmanlılar, Safevîler ve Babürlüler— toplumsal temelleri ve dayanıklılıkları bakımından İslam siyaset geleneğinin farklı sosyolojik biçimlerini temsil eder. Her biri farklı bir toplumsal güçten doğmuş, devletin sürekliliğini farklı kaynaklardan beslemiştir. Selçuklular, göçebe Oğuz asabiyetini yerleşik İran bürokrasisiyle sentezleyerek İslam dünyasında "devlet kurma" sanatını yeniden tanımladılar. Bu sentez hem askeri dinamizm hem de kurumsal düzen arasında bir denge yaratarak, sonraki tüm Müslüman imparatorluklara model oldu. Eyyûbîler, Kürt kökenli bir liderliğin etrafında örgütlenen Sünnî dayanışmayı temsil eder; toplumsal tabanı dar, lider karizmasına dayalı bu yapı, Selahaddin Eyyûbî'nin ölümüyle çözülmeye başlamış, ancak Sünnî dünyada cihad ve meşruiyet fikrinin sembolü olarak kalmıştır.

Memlûklar, halktan kopuk bir kölemen aristokrasisi üzerine kurulmuş olmasına rağmen, disiplinli ordu düzeni ve İslam dünyasının merkezini savunma işleviyle uzun ömürlü bir istikrar üretmiştir. Ancak bu istikrar, halkın katılımına değil, kapalı askerî zümrenin kendi iç denetimine dayanıyordu. Toplumsal tabanı olmayan bu model, dış dinamiklere dayanabildiği ölçüde varlığını sürdürmüş, nihayetinde Osmanlı yayılması karşısında çözülmüştür.

Osmanlılar ise tüm bu örneklerin içinde en geniş toplumsal kapsayıcılığa sahip olan devlettir. Küçük bir Türkmen beylikten doğan Osmanlı siyaseti, kabile asabiyetini evrensel bir ümmet fikrine dönüştürmüş; hukuk, eğitim, bürokrasi ve vergi sistemiyle kurumsal bir dayanıklılık üretmiştir. Bu yönüyle Selçuklu geleneğini kalıcı biçimde kurumsallaştırmış, devleti bir hanedanın ötesinde bir medeniyet modeline dönüştürmüştür.

Safevîler, bu sentezin Şiî yorumunu temsil eder. Türkmen aşiretlerinin askeri gücüyle tarikat temelli bir Şiî ideolojiyi birleştirerek İran coğrafyasında yeni bir kimlik üretmişlerdir. Ancak bu yapı, aşiret dayanışması ile merkezi bürokrasi arasında sürekli bir gerilim yaşamış; ideolojik meşruiyeti güçlü olsa da sosyal esnekliği sınırlı kalmıştır. Babürlüler ise Türk-Moğol mirasını Hint coğrafyasına taşıyarak, etnik ve dinî çoğulluğu bir yönetim felsefesi haline getirmiştir. Onlar, İslam'ı bir fetih inancı olarak değil, çok dinli bir toplumu bir arada tutan kültürel bir çerçeve olarak yorumlamış; Sünnî bir merkezden Hindu, Sih ve Hristiyan topluluklara uzanan bir hoşgörü geleneği oluşturmuşlardır.

Bu karşılaştırmadan açıkça görülür ki, Müslüman devletlerin toplumsal dayanıklılığı yalnızca askeri güç ya da hanedan sürekliliğiyle değil, aynı zamanda toplumsal kapsayıcılık ve kurumsallaşma derecesiyle belirlenmiştir. Asabiyetin kurumsal akılla birleştiği modeller (Selçuklu ve Osmanlı) uzun ömürlü olurken, karizmatik veya ideolojik liderliğe dayanan yapılar (Eyyûbîler, Safevîler) liderin karizması sönünce çözülmüştür. Halktan kopuk ama örgütlü aristokratik rejimler (Memlûklar) belirli bir istikrar sağlamış, ancak yenilik karşısında katılaşarak kendi sınırlarına ulaşmıştır. Babürlüler ise kültürel sentez ve hoşgörüyle en geniş toplumsal temeli oluşturmuş, bu sayede üç asırdan fazla süren bir uyum ve istikrar üretmiştir.

Dolayısıyla İslam dünyasında siyasal sürekliliği mümkün kılan temel faktör, yalnızca inanç veya kılıç değil, toplumsal temellerin çeşitliliğini kurumsal düzene dönüştürebilme yeteneğidir.

Selçuklulardan Babürlüler'e uzanan çizgi, asabiyetin tarihsel seyrinde geçirdiği dönüşümü de gösterir: Bu kabile dayanışmasından ümmet dayanışmasına, oradan da kültürel hoşgörüye evrilen bir tarihî süreçtir. Bu bakımdan Osmanlılar ve Babürlüler, toplumsal esneklikleri ve kurumsal derinlikleriyle İslam medeniyetinin en uzun soluklu iki devlet modeli olmuş; Selçuklular ise bu büyük dönüşümün tarihsel zeminini hazırlamıştır.

Orta Zamanların Müslüman Devletlerin Toplumsal Temelleri ve Ömürlerinin Tablosu

Devlet Adı	Toplumsal Temeli	Ömrü (Yıl)
Büyük Selçuklular	Oğuz-Türkmen asabiyeti; Sünnî-İslam meşruiyeti; İran yerleşik bürokrasisiyle göçebe Türk askerî gücünün sentezi	1037–1194 → **157 yıl**
Eyyûbîler	Kürt kökenli askerî liderlik ve Sünnî dayanışma	1171–1250 → **79 yıl**
Memlûklar	Kölemen askerî sınıf (savaşçı aristokrasi)	1250–1517 → **267 yıl**
Osmanlılar	Türkmen kabile asabiyesinden imparatorluk-ümmet sentezine dönüşüm	1299–1922 → **623 yıl**
Safevîler	Türkmen (Kızılbaş) aşiret gücüyle Şiî-İmamî ideoloji sentezi; tarikat temelli devletleşme	1501–1736 → **235 yıl**
Babürlüler (Gurkanlılar)	Türk-Moğol kökenli hanedan; Sünnî-İslam geleneği içinde Hint yerli unsurlarıyla kültürel ve etnik sentez	1526–1858 → **332 yıl**

Sonuç itibariyle, Orta dönem İslam devletlerinin sosyolojik temelleri, aşiret bağları, askerî sistemler ve dinî-entelektüel kurumlar ekseninde şekillenmiştir. Bu eksen, İslam medeniyeti

içinde siyasal iktidarın toplumsal dayanaklarını belirleyen en temel yapı taşını oluşturmuştur. Büyük Selçuklular, bu sürecin başlangıcında, göçebe Oğuz asabiyetini yerleşik İran bürokrasisiyle birleştirerek İslam dünyasında "askerî aristokrasi + ilmî bürokrasi" dengesine dayanan ilk geniş ölçekli yönetim modelini geliştirdiler. Onlarda devletin gücü, kabile dayanışmasının merkezî idareyle dengelenebilmesinden doğmuş, bu sentez Selçukluları hem Sünnî dünyanın koruyucusu hem de Türk-İran devlet geleneğinin kurucu halkası haline getirmiştir.

Eyyûbîler, Kürt aşiret bağlarını ve Sünnî meşruiyeti birleştirerek daha sınırlı ama yüksek mobilizasyon gücüne sahip bir siyasal birlik oluşturmuşlardır. Selahaddin Eyyûbî'nin karizmatik liderliği etrafında örgütlenen bu devlet, merkeziyet inşa edememiş ama Haçlı seferleri çağında dinî dayanışma fikrini yeniden canlandırmıştır.

Memlûklar, kabile veya soy bağlarına dayanmayan askerî bir kast düzeniyle, toplumdan kopuk ama son derece disiplinli bir yönetim modeli ortaya koymuşlardır. Bu yapı, İslam tarihinde ilk kez, sosyal kökeni olmayan bir askerî zümrenin devlet kurabileceğini göstermiştir. Halk tabanı zayıf olsa da Memlûk sistemi, şehirli ulemayı ve ticaret burjuvazisini koruyarak iki buçuk asır süren bir siyasal denge kurmayı başarmıştır.

Osmanlılar, bu deneyimlerin tümünü aşarak, göçebe Türkmen asabiyetini merkezî kurumlar, hukuk ve ilmiye sınıfıyla bütünleştirmiş; böylece kabile dayanışmasını ümmet toplumu düzeyine taşımıştır. Uzun ömürlülüğünü sağlayan en önemli unsur, toplumsal çeşitliliği kurumsal bir sistem içinde eritme yeteneğidir. Osmanlı yönetiminde ulema, reaya, askerî sınıf ve esnaf zümresi birbirine bağlı toplumsal katmanlar oluşturmuş; devlet-toplum ilişkisinde karşılıklı bağımlılık ilkesi hâkim olmuştur.

Safevîler, İslam dünyasının farklı bir damarını temsil etmiş, tarikat temelli Şiî ideolojiyi aşiret gücüyle birleştirerek İran kimliğini yeniden tanımlamışlardır. Kızılbaş aşiretlerinin desteğiyle kurulan bu yapı, karizmatik meşruiyeti güçlü ama kurumsal sürekliliği sınırlı bir devletti. Dinî bağlılık devletin

örgütleyici gücü haline gelmiş; fakat aşiret dayanışması ile merkezî bürokrasi arasındaki çatışma Safevî düzeninin uzun vadede çözülmesine yol açmıştır.

Babürlüler ise bu tarihsel mirası Hint coğrafyasına taşıyarak, Türk-Moğol askerî geleneğini yerli Hint toplumunun dinî ve kültürel çeşitliliğiyle sentezlemişlerdir. Sünnî İslam kimliğiyle kurulan bu imparatorluk, Hindu, Sih ve Hristiyan toplulukları içine alan kapsayıcı bir düzen anlayışı geliştirmiş; dinî hoşgörüyü devlet felsefesine dönüştürmüştür. Bu sayede Babürlüler, çok dinli ve çok etnikli bir toplumu asırlar boyunca bir arada tutmayı başarmışlardır.

Tüm bu örnekler birlikte değerlendirildiğinde, Orta dönem Müslüman devletlerinin uzun ömürlülüğünü belirleyen asıl etkenin, devletin toplumsal temellerini dönüştürme gücü olduğu söylenebilir. Aşiretten devlete geçişin sancıları, merkezî kurumların inşası ve farklı etnik-dinî unsurların entegrasyonu, bu devletlerin ortak tarihsel meselesidir. Selçuklular bu dönüşümün başlangıcını, Osmanlılar olgunlaşmasını, Babürlüler ise yeni bir coğrafyadaki kültürel sentezini temsil eder. Safevîler ve Eyyûbîler, inanç birliği üzerinden siyasal dayanışma modelleri geliştirirken, Memlûklar kurumsal disiplinin dayanıklılığını göstermiştir.

Sonuç olarak, bu devletlerin tarihsel tecrübeleri, devlet ile toplum arasındaki meşruiyet bağının nasıl kurulduğunun, doğrudan devletlerin ömrünü ve başarı düzeyini belirlediğini kanıtlar. Toplumsal kökleri dar kalan ya da halk desteğini kurumsal yapıya dönüştüremeyen devletler kısa ömürlü olurken, farklı unsurları kapsayabilen, dini meşruiyeti toplumsal rızayla birleştirebilen devletler uzun soluklu bir siyasal istikrar üretebilmiştir. Bu bakımdan Selçuklular'dan Babürlüler'e kadar uzanan çizgi, İslam siyaset tarihinin yalnızca hanedanlar silsilesi değil, aynı zamanda toplumun kendini devlet biçiminde yeniden kurma yollarının sosyolojik laboratuvarı olarak okunmalıdır.

5. MODERNLEŞME ve ULUS-DEVLETLEŞME SÜRECİ

Modernleşme, toplumların geleneksel yapılardan sanayileşme ve ulus-devlet esaslı modern yapılara geçişini ifade eder. Özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı İmparatorluğu ve Orta Doğu coğrafyasında imparatorluklar dağılmış, yerlerine modern ulus-devletler kurulmuştur. Bu süreçte devlet örgütlenmesi, ekonomi ve toplumsal yapılar köklü dönüşümler geçirmiş; merkezi idare güçlenirken, vatandaşlık, milliyetçilik ve sekülerleşme gibi kavramlar önem kazanmıştır. Aşağıda, 19. ve 20. yüzyıllardaki siyasal dönüşümlerin Osmanlı'nın son dönemi, Mısır, İran ve Suudi Arabistan örneklerinde nasıl tezahür ettiğini; modern ulus-devletlerin aşiret/kabile yapılarını tasfiye girişimlerini ve bu yapılardaki devamlılığı; son olarak da Ernest Gellner'ın modernleşme kuramları ışığında Orta Doğu'da toplumsal yapılar ve ulus-devlet inşasını ele alacağız.

19. ve 20. Yüzyıl: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Dönemi ve Siyasal Dönüşümler

Ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu, ayakta kalabilmek için kapsamlı bir modernleşme hamlesine girişti. 1839 Tanzimat Fermanı ile başlayan reformlar silsilesi, devlet idaresini Avrupa örneklerine göre yeniden örgütlemeyi amaçladı. Tanzimat ve hemen ardından 1876'da ilan edilen Meşrutiyet, Müslüman ve gayrimüslim herkesin kanun önünde eşit sayıldığı ortak bir Osmanlı vatandaşlığı yaratmayı hedefliyordu. Bu dönemde merkezî devlet otoritesini güçlendirmek için yeni bir bürokrasi, modern okullar, seküler kanunlar (örn. 1856 Islahat Fermanı ve Mecelle) oluşturuldu; vilayet sistemi getirilerek taşra idaresi yeniden düzenlendi. Tüm bu adımlar, Osmanlı toplumunda geleneksel ayrıcalıkları törpüleyerek tebaanın yerine "vatandaş" kavramını yerleştirmeye çalıştı.

Ne var ki, Tanzimat reformları her zaman istenen sonucu vermedi. Osmanlıcılık ideolojisiyle imparatorluk içindeki farklı

unsurlar ortak kimlik altında birleştirilmeye çalışılırken, aynı dönem Avrupa'da yükselen etnik milliyetçilik akımları imparatorluğun gayrimüslim toplumlarını etkilemişti. 1876 Kanun-ı Esasi'si ilan edildiğinde dahi birçok Hıristiyan topluluk kendini Osmanlı'dan ziyade kendi uluslarının parçası olarak görmeye başlamıştı. II. Abdülhamid döneminde (1876-1909) Osmanlı yönetimi meşrutiyeti askıya alıp daha otoriter bir rejim kurarken, Osmanlıcılık yerini İslam birliği (Pan-İslamizm) vurgusuna bıraktı. Abdülhamid, devleti "Müslümanların devleti" olarak konumlandırdı; İslam'ı, sekülerleşen Osmanlı toplumunda adeta milli bir kimlik olarak yeniden tanımladı. Bu strateji uyarınca, Anadolu merkez alınarak Arnavut, Arap, Kürt gibi Müslüman unsurlar imparatorluğun çevre savunma hattı olarak görülmüş; örneğin 1891'de Hamidiye Alayları kurulup bazı Kürt aşiretleri devlete bağlı milisler haline getirilmiştir. Abdülhamid'in ardından 1908'de Jön Türklerin ikinci Meşrutiyet'i ilan etmesiyle tekrar anayasal yönetime geçildi. İlk yıllarda Osmanlıcılık ve farklı dinî-toplumsal kesimlerin "İttihat ve Terakki" yönetiminde temsil edilmesi vurgulansa da, kısa sürede İttihatçı kadrolar arasında Türk milliyetçiliği baskın ideoloji haline geldi. Sonuçta Osmanlı'nın son dönemindeki siyasal dönüşüm, mutlak monarşiden meşruti yönetime, imparatorluk yapısından ulus-devlet paradigmasına doğru sancılı bir geçiş olarak özetlenebilir. Bu geçişte devlet-toplum ilişkisinin doğası da değişmiştir: Gelenekte toplumu kendinden ayrı ve durağan bir yapı olarak gören Osmanlı Devleti, modernleşme ile birlikte toplumu dönüştürmeyi ve doğrudan vatandaşlarıyla bağ kurmayı amaçlayan bir aygıta evrilmiştir.

Bir İmparatorluğun Sonu ve Yeni Ulusların Doğuşu: Osmanlı'nın Çözülme Süreci

Ondokuzuncu yüzyıl, Osmanlı İmparatorluğu için bir "en uzun yüzyıl" oldu. Bir zamanların "Yüce Devleti", hem içeriden hem de dışarıdan gelen fırtınalarla sarsılarak çözülme sürecine

girdi. Bu süreç, bir dizi bağımsızlık hareketi, savaş ve diplomatik müdahaleyle şekillendi ve nihayetinde 20. yüzyılın başında imparatorluğun haritadan silinmesiyle sonuçlandı.

Çözülmenin ilk ve en güçlü tetikleyicisi, Fransız İhtilali›nin yaydığı milliyetçilik fikri oldu. İmparatorluk bünyesinde yaşayan farklı halklar, kendi dillerini, kültürlerini ve tarihlerini vurgulayan bir ulusal bilinç geliştirmeye başladılar. Bu sürecin ilk büyük dışavurumu, 1804›te patlak veren Sırp İsyanı oldu. İsyancı Sırplar, önce özerklik, nihayetinde 1878 Berlin Kongresi›nde ise tam bağımsızlık kazanarak Osmanlı›dan ayrılan ilk halklardan biri oldular. Bu, diğer Balkan halkları için tehlikeli bir emsal teşkil etti.

1821'de başlayan Yunan İsyanı, çözülme sürecinde bir dönüm noktasıydı. Mora'da başlayan ayaklanma, Batı Avrupa'da büyük bir sempati ve destek buldu. Romantik fikirlerle yüklü "Filhelenizm" (Yunan hayranlığı) akımı, Avrupalı güçlerin doğrudan müdahalesine zemin hazırladı. 1827'de Osmanlı-Mısır donanmasının Navarin'de İngiliz, Fransız ve Rus donanmaları tarafından yakılması, savaşın seyrini değiştirdi. Nihayet 1830'da Yunanistan Krallığı'nın kurulmasıyla, Osmanlı'dan kopan ikinci büyük ulus devlet ortaya çıktı. Bu süreç, artık "Şark Meselesi"nin (Doğu Sorunu) yalnızca bir iç mesele olmaktan çıkıp, Avrupa diplomasisinin merkezine oturduğunu gösterdi.

Çözülme yalnızca Hristiyan tebaanın ayaklanmalarıyla sınırlı değildi. Kavalalı Mehmed Ali Paşa›nın yönettiği Mısır, modern bir ordu ve devlet yapısı inşa ederek fiilen özerk bir yapı haline geldi. 1831-1833 ve 1839-1841 yıllarındaki Osmanlı-Mısır savaşlarında, Mısır orduları Osmanlı›yı ağır yenilgilere uğrattı. Osmanlı tahtını ancak İngiltere ve Avusturya›nın askeri müdahalesi kurtarabildi. Bu olay, merkezi otoritenin ne kadar zayıfladığını ve bir valinin dahi devlete meydan okuyabileceğini tüm çıplaklığıyla ortaya koydu.

1853-1856 Kırım Savaşı, Osmanlı'yı ayakta tutmak isteyen İngiltere ve Fransa'nın, toprak taleplerinde bulunan Rusya'ya

karşı Osmanlı'nın yanında savaşa girmesiyle sonuçlandı. Bu, Osmanlı'nın toprak bütünlüğünün korunmasının Avrupalı güçlerin çıkar dengesine bağlı olduğunu gösterdi. Ancak 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (93 Harbi) bu dengeyi alt üst etti. Osmanlı'nın ağır mağlubiyeti, Ayastefanos Antlaşması ve ardından toplanan Berlin Kongresi (1878) ile sonuçlandı.

Berlin Kongresi, çözülmenin harita üzerindeki en net ifadesiydi. Romanya, Sırbistan ve Karadağ'ın bağımsızlığı tanındı. Bulgaristan, özerk bir prenslik haline getirildi. Bosna-Hersek, Avusturya-Macaristan'ın idaresine bırakıldı. Kıbrıs, İngiltere'ye üs olarak verildi. Bir diplomatik masada, Osmanlı'nın Avrupa'daki topraklarının büyük bölümü kaybedilmiş oldu.

Yirminci yüzyıla girilirken, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin baskısıyla 1908'de II. Meşrutiyet ilan edildi. Bu, bir özgürlük ve çözülme umudunu bir arada barındırıyordu. Ancak süreç beklenenin aksine işledi. 1911'de İtalya, Trablusgarp'ı (Libya) işgal etti. 1912-1913 Balkan Savaşları ise tam bir felaket oldu. Osmanlı, daha düne kadar kendisine bağlı olan Bulgaristan, Sırbistan, Yunanistan ve Karadağ ittifakına karşı savaştı ve neredeyse tüm Rumeli topraklarını kaybetti. Edirne bile geçici olarak elden çıktı. Arnavutluk, bu savaşlar sırasında bağımsızlığını ilan etti.

Artık "Anadolu ve Orta Doğu'ya sıkışmış" bir devlet olan Osmanlı, son kozunu oynamak üzere Almanya'nın yanında I. Dünya Savaşı'na girdi. Savaş, imparatorluğun sonu oldu. 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi, fiilen işgalin kapısını araladı. İmparatorluk toprakları İngiliz, Fransız, İtalyan ve Yunan kuvvetlerince paylaşıldı. Bu süreçte Arap toprakları da elden çıktı.

Ancak bu nihai çözülmenin içinden, Anadolu'da Milli Mücadele ateşi yandı. Mustafa Kemal Atatürk önderliğindeki bu hareket, işgallere karşı koydu ve 1923›te Türkiye Cumhuriyeti›ni kurdu. Bu, Osmanlı İmparatorluğu'nun küllerinden doğan son ve en kalıcı ulus-devletti. Aynı süreçte, Osmanlı'nın Orta Doğu'daki eski toprakları üzerinde ise İngiliz ve Fransız manda yönetimleri altında Suriye, Lübnan, Irak, Ürdün ve nihayetinde İsrail gibi yeni devletler şekillendi.

Sonuç olarak Osmanlı Devleti'nin çözülmesi, iç ve dış dinamiklerin karmaşık bir etkileşimiyle gerçekleşti. Milliyetçilik akımı, merkezi yönetimin zayıflığı, ekonomik sıkıntılar ve Avrupalı büyük güçlerin müdahaleleri bu süreci besledi. İlk kopuşlar Balkanlardan başladı, zamanla tüm imparatorluğu sardı ve nihayetinde, bir zamanların kudretli imparatorluğu, yerini Türkiye Cumhuriyeti de dahil olmak üzere, bugün haritada gördüğümüz onlarca bağımsız devlete bıraktı. Bu tarihsel dönüşüm, modern Ortadoğu ve Balkanlar'ın siyasi haritasını çizen en önemli süreçlerden biri olarak tarihe geçti.

Mısır: Özerklikten Ulus Devlete

Osmanlı'nın bir parçası iken yarı özerk bir eyalet statüsündeki Mısır'da da 19. yüzyılda önemli modernleşme hamleleri görülmüştür. Valilerden Kavalalı Mehmed Ali Paşa (Muhammed Ali, yönetimi 1805-1848) Mısır'ı fiilen bağımsız bir güç haline getirme amacıyla tepeden inmeci reformlar uyguladı. Mehmed Ali, Fransız danışmanların yardımıyla ordusunu Avrupa usulünde yeniden örgütledi; eğitim sistemini çağdaş bilimleri içerecek şekilde yeniledi; toprak mülkiyetini düzenleyip büyük ölçekli pamuk tarımını teşvik ederek ekonomiyi canlandırdı. Bu politikalar Mısır toplumunu geleneksel tarım düzeninden çıkarıp sanayi ve ticarete dayalı bir yapıya yöneltirken devlet ile toplum arasındaki ilişkiyi de değiştirdi: Merkezi idare köylere kadar nüfuz etmeye, vergilendirme ve zorunlu askerlik gibi araçlarla toplumu dönüştürmeye başladı. Mehmed Ali Paşa, Osmanlı'dan koparak kendi hanedanını kurmayı başardı ve ailesi 1952'ye dek Mısır'ı yönetti.

Bununla birlikte, Mehmed Ali sonrası dönemde Mısır, Avrupa güçlerinin artan müdahalesine maruz kaldı. Hidivlik döneminde süren kalkınma girişimleri Mısır'ı dış borç batağına soktu. 1870'lerde Süveyş Kanalı'nın açılması stratejik önem kazandırırken mali buhran yerli tepkilere yol açtı. 1881'de Albay Ahmed Urabi önderliğinde "Urabi Ayaklanması" adıyla bilinen

milliyetçi bir isyan patlak verdi; **Urabi**, hükûmetin halkı borç yükü altına sokan ve tepeden inmeci modernleştirme girişimlerine karşı çıkmıştı. Ancak bu ayaklanma Britanya tarafından 1882'de askeri müdahaleyle bastırıldı ve akabinde Mısır fiilen bir Britanya koruması altına girdi. Bu durum, 20. yüzyıl ortalarına dek Mısır'ın bağımsız kararlar almasını engelledi. Yine de bu dönemde kentsel orta sınıf büyümüş, milliyetçi fikirler halk arasında yayılmıştır. 1922'de Mısır sözde bağımsız bir krallık olduysa da gerçek iktidar İngiliz nüfuzunun elindeydi.

Asıl kırılma 1952'de gerçekleşti: Özgür Subaylar hareketi Kral Faruk'u devirerek cumhuriyeti ilan etti. Cemal Abdül Nasır liderliğinde monarşinin kaldırılması ve İngiliz askerî varlığının sona ermesi, Mısır'da devlet-toplum ilişkilerinde yeni bir sayfa açtı. Nasır dönemi (1954-1970), toprak reformu, sanayileşme ve sosyalist ekonomik politikalar ile geniş halk kitlelerini ilk kez devlet projelerine dahil etti. Örneğin 1952'de yürürlüğe giren toprak reformuyla büyük toprak ağalarının arazileri sınırlandırılarak köylülere dağıtıldı; böylece kırsal yapıda geleneksel seçkinlerin gücü kırılırken, devrim yönetimi köylüler nezdinde meşruiyet kazandı. Nasır ayrıca milliyetçilik (özellikle Pan-Arap ideolojisi) ve kamucu politikalar etrafında geniş bir toplumsal mobilizasyon sağladı. Bu dönemde Mısır devleti, modern ulus-devlet inşasının bir parçası olarak, halkın günlük hayatına eğitim, propaganda ve ekonomik planlama yoluyla daha derinden nüfuz etti. Sonuç olarak Mısır'ın 19. ve 20. yüzyıldaki dönüşümü, Osmanlı egemenliğinden kopuş, Avrupa emperyalizmi altında bir modernleşme deneyimi ve nihayetinde milliyetçi-devrimci bir cumhuriyetin kuruluşu aşamalarından geçmiştir. Her aşamada devlet biçimi ile toplum arasındaki ilişkiler yeniden tanımlanmıştır.

İran: Geleneksel Mutlak Monarşiden Anayasal Monarşiye

İran'da da 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başı, mutlak monarşiden anayasal monarşiye ve ardından modern ulus-devlete

geçiş şeklinde özetlenebilecek çalkantılı bir dönüşüm çağıdır. Kaçar Hanedanı yönetimindeki İran, 19. yüzyılda Britanya ve Rusya'nın rekabet sahası haline gelmişti. Yabancı nüfuzuna ve keyfi yönetime karşı gelişen tepkiler sonucunda 1905-1911 yılları arasında Meşrutiyet Devrimi patlak verdi. 1906'da Kaçar Şahı'na ilk yazılı anayasayı (Kanun-i Esasi) kabul ettiren devrimci hareket, bir Meclis-i Şura (meclis) kurulmasını ve şeriatın yanında seküler yasaların da uygulandığı bir hukuk düzenini tesis etmeyi başardı. Bu anayasal deneyim, İran toplumunda ilk kez padişahın yetkilerinin kısıtlanması ve halkın temsilciler aracılığıyla yönetime katılması fikrini doğurdu. Ne var ki, kısa süre sonra Kaçar yönetimi ve yabancı güçler (özellikle Rusya) meclisin yetkilerini budayarak eski düzeni kısmen geri getirdiler.

İran'ın asıl modern ulus-devlet rotasına girişi 1920'lerde gerçekleşti. 1921'de subay Rıza Han bir darbe ile iktidarı ele geçirip 1925'te kendini şah ilan ederek Pehlevi Hanedanı'nı kurdu. Rıza Şah (1925-1941) döneminde İran, hızlı ve otoriter bir modernleşme programına sahne oldu. Rıza Şah, güçlü bir merkezi devlet kurma hedefiyle eski güç odaklarını etkisiz hale getirdi; örneğin yarı özerk aşiret beylerinin ve yerel hanların siyasi nüfuzunu sert tedbirlerle kırdı. Ülkenin sekülerleşmesi ve çağdaşlaşması adına çarpıcı reformlar uygulandı: Şeriat mahkemelerinin yetkileri sınırlanıp modern bir hukuk sistemi geliştirildi, batılı tarzda okullar açılıp üniversiteler kuruldu, orduda ve bürokraside meritokrasi esas alındı. Kadınların kamusal alanda peçe kullanımı yasaklanarak ve erkeklerin fes giymesi kaldırılarak kıyafet devrimi yapıldı. Tüm bu hamleler, geleneksel dini ve feodal yapıları geriletip ulusal düzeyde yeknesak bir vatandaş toplumu oluşturma çabasının parçasıydı. Metropolitan Sanat Müzesi kronolojisine göre "Rıza Şah döneminde İran modernleşmeye ve sekülerleşmeye başlamış, merkezî hükümetin otoritesi aşiretler ve eyaletler üzerinde yeniden tesis edilmiştir". Nitekim Rıza Şah, geniş kapsamlı altyapı projeleriyle (Trans-İran

demiryolu, karayolları gibi) ülkenin ekonomik entegrasyonunu sağlarken, idari reformlarla da taşrayı merkeze bağlamıştır. Örneğin vilayetler yeniden düzenlenmiş, her birine merkeze sadık valiler ve kaymakamlar atanarak "eskiden bölgesel iktidarı elinde tutan yarı özerk aşiret liderlerinin devri sona ermiş, onların yerine merkeze bağlı memurlar yönetici kılınmıştır". Bu durum, İran'da devlet-toplum ilişkisini kökten değiştirmiş; halk ilk kez yerel güç odaklarından ziyade doğrudan Tahran'daki merkezi idarenin otoritesine tabi hale gelmiştir.

İkinci Dünya Savaşı sırasında Rıza Şah'ın müttefiklerce tahttan indirilmesinin ardından oğlu Muhammed Rıza Pehlevi (Şah) benzer modernleşmeci çizgiyi sürdürdü (1941-1979). "Beyaz Devrim" adı verilen 1960'lardaki reform paketiyle toprak reformu yapılmış, köylüler toprak sahibi yapılmış, kadınlara seçme seçilme hakkı tanınmış ve okuryazarlığı artırmak için Seferberlik örgütlenmiştir. Bu sosyo-ekonomik dönüşümler, İran'ı hızla sanayileştirip orta sınıfı büyütse de, otoriter yönetim nedeniyle siyasi katılım kısıtlı kalmıştır. Neticede 1979'da İslam Devrimi patlak vererek Pehlevi rejimini devirmiş; bu, modernleşme ile gelenek arasındaki gerilimin dramatik bir göstergesi olmuştur. Devrimin detaylarına girmeksizin belirtmek gerekirse, İran örneğinde 20. yüzyıl modernleşmesi her ne kadar güçlü bir ulus-devlet ve gelişmiş bir ekonomi yaratmışsa da, toplumsal yapıdaki dini ve geleneksel dinamiklerle tam olarak uzlaşamadığı için büyük bir siyasal dönüşümle (İslamcı söylemin yükselişiyle) neticelenmiştir.

Suudi Arabistan: Vehhabi Hareketinden Krallığa

Suudi Arabistan'ın kuruluş ve modernleşme süreci, Osmanlı ve İran'a kıyasla farklı bir yol izlemiştir. 18. yüzyıldan itibaren Necd bölgesinde ortaya çıkan Suud ailesi ve Vahhabi hareketi, ilk iki Suud devletinin kuruluşuna (1744-1818, 1824-1891) yol açmışsa da bu devletler Osmanlı tarafından yıkılmıştı. 20. yüzyıl başında Suud hanedanı üçüncü kez sahneye çıktı: 1902'de

genç Abdülaziz İbn Suud, Riyad'ı fethederek atalarının topraklarını geri almaya başladı. Sonraki yirmi yılda merkezi ve kuzey Arabistan'daki rakiplerini (Reşidî hanedanı dâhil) yenilgiye uğratarak Necd emiri unvanını aldı. İbn Suud'un başarısında, Vahhabi İslam'ı etrafında kenetlenmiş silahlı gönüllülerden oluşan **İhvan** adlı gücün önemli payı vardı. İbn Suud, 1912'den itibaren Bedevi kabileleri yerleşik hayata geçmeye teşvik etti: Göçebe aşiret mensupları için **hijra** adı verilen tarım-köy yerleşimleri kuruldu, buralarda evler, camiler ve okullar inşa edilip Vahhabi din adamları eliyle yerleşik düzene geçen Bedevîlere dini eğitim verildi. Bu politika sayesinde on binlerce göçebe, "aşiret bağlarından ziyade din kardeşliği ve askerî disiplinle birbirine bağlanan" İhvan birliğine dönüştürüldü. İbn Suud böylece kabilelerden bağımsız, doğrudan doğruya kendine sadık bir ordu kurmayı başardı. İhvan birlikleri 1924-1925'te Hicaz'ı (Mekke ve Medine dâhil) Haşimi ailesinden fethederek Suud egemenliğine kattılar. 1932'de Abdülaziz İbn Suud, Necd ve Hicaz'ı birleştirip Suudi Arabistan Krallığı'nı resmen kurdu.

Suudi Arabistan modernleşme yolunda diğer Orta Doğu ülkelerine göre daha temkinli ve geleneksel bir çizgi izledi. Devlet yapısı başından beri mutlak monarşi ve şeriata dayalı hukuk esasına oturmuş, modern anlamda bir anayasa ya da parlamentoya yer verilmemiştir. Bununla birlikte, 1930'lu yıllarda ülkede petrol bulunması büyük bir ekonomik dönüşüm başlattı. Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında petrol gelirlerinin artmasıyla Suudi Arabistan hızla altyapısını geliştirdi; yollar, okullar, hastaneler inşa edildi, modern bir bürokrasi büyüdü. Fakat bu maddi modernleşme, siyasi ve toplumsal geleneklerin tasfiyesi anlamına gelmedi. Aksine, kraliyet ailesi kabilelerle ittifaklar kurarak, geleneksel yapıları devlet çatısı altında yeniden üretti. Örneğin pek çok kabile reisi veya ileri geleni, danışma meclislerinde veya bölgesel yönetimlerde söz sahibi yapılarak monarşiye bağlandı. Devlet-toplum ilişkisi yazılı anayasadan ziyade gayriresmî sadakat ve himaye (patronaj) ilişkileriyle düzenlen-

di. Vahhabi din adamları da eğitim ve hukuk üzerinde nüfuz sahibi kılınarak, geleneksel dinî otorite ile devlet arasında bir denge tesis edildi.

Sonuç olarak Suudi Arabistan'da 20. yüzyıldaki siyasal dönüşüm, kabilelerin bir kral etrafında ittifakı ve din temelli bir ideolojiyle birleşmesiyle meydana geldi. Modernleşme ekonomik alanda belirgin olsa da (örneğin 1960'lardan itibaren okuryazarlık ve kentleşme hızla arttı), siyasal yapı geleneksel monarşi şeklinde devam etti. Yine de devlet ile toplum arasındaki ilişki, önceleri dağınık ve sık sık çatışan kabile topluluklarından oluşan bir toplumdan, tek bir ulusal çatı altında birleşmiş bir cemiyete evrilmiştir. Bu süreçte Suud yönetimi kabile kimliklerini tamamen ortadan kaldırmamış, bilakis onları ulus-devlet bünyesinde kontrollü biçimde yaşatmıştır.

Sonuç: Karşılaştırmalı Değerlendirme

19. ve 20. yüzyıllarda Osmanlı, Mısır, İran ve Suudi Arabistan'da yaşanan dönüşümlere baktığımızda, her biri farklı tarihsel koşullara sahip olsa da ortak bir modernleşme ve ulus-devletleşme eğilimi görülür. Osmanlı ve İran örneklerinde merkeziyetçi reformlar ve kısmen anayasal yönetim tecrübeleri yaşanırken, Mısır yabancı vesayeti altında bir modernleşme yaşamış, Suudi Arabistan ise geleneksel monarşiyi koruyarak ekonomik modernleşmeye yönelmiştir. Bütün bu süreçlerde devlet ile toplum ilişkisi, mutlak imparatorluk düzeninden vatandaş temelli ulus-devlet düzenine doğru yeniden tanımlanmıştır. Devletler artık halkın sadece geleneksel bağlılıklarını (dinî cemaat, kabile vb.) değil, doğrudan sadakatini talep eden, eğitim ve hukuk politikalarıyla toplumun şeklini vermeye çalışan aktörler haline gelmiştir. Toplumsal yapılar da bu yeni duruma tepkiler üretmiştir: Kimi yerde milliyetçilik ve sekülerleşme benimsenirken kimi yerde geleneksel kimlikler direniş göstermiş veya modern kimlikle sentezlenmiştir.

Tasfiye Edilen Kabile Yapılarının Ulus-Devlet İçinde Yeniden Üretimi

Modern ulus-devletler, ortaya çıktıkları süreçte genellikle aşiret ve kabile gibi geleneksel toplumsal yapıların etkisini azaltmayı veya tamamen ortadan kaldırmayı hedeflediler. Zira aşiretler, merkezi otoriteye rakip olabilecek yerel güç odaklarıydı ve ulusal birliğin önünde engel olarak görülüyordu. 20. yüzyıl boyunca Orta Doğu ülkelerinde devletler farklı yöntemlerle aşiret yapılarının tasfiyesine giriştiler: Zorunlu iskân politikaları, askerî tedbirler, hukuki yasaklar ve bazı durumlarda da aşiretleri devlet mekanizmasına entegre etme çabaları. Bu girişimlerin bazıları kısmen başarılı olmuş, bazıları ise aşiret kimliklerinin sadece biçim değiştirerek varlığını sürdürmesiyle sonuçlanmıştır.

Osmanlı-Türkiye Örneği

Osmanlı İmparatorluğu, Tanzimat'tan itibaren göçebe veya yarı göçebe aşiretleri yerleşik hayata geçirerek merkeze bağlamaya çalıştı. 19. yüzyıl ortalarında çıkarılan kanunnâmelerle aşiretlerin belirli bölgelere yerleştirilmesi, vergilendirilmesi ve denetim altına alınması hedeflendi. Örneğin Ankara vilayeti civarındaki bazı Türkmen ve Kürt aşiretleri için köyler kurularak iskâna tabi tutuldular; bu süreçte aşiret reislerine devlet tarafından unvanlar verilerek idari hiyerarşiye dahil edildiler. Tanzimat yönetimi, önceki yüzyıllarda uygulanan sert sürgün veya rehin alma gibi yöntemleri yeni hukuki düzenlemeler gereği terk ederek (1846'da çıkarılan bir emirle aşiret liderlerini alıkoyma uygulaması yasaklanmıştır) daha ziyade teşvik ve idari kontrollere başvurdu. Aşiretleri iskâna razı etmek için vergi muafiyetleri, toprak ve tohum dağıtımı, konut inşası gibi destekler sağlandı. Bu politikalar kısmen sonuç verdi: Bazı aşiretler yerleşik düzene geçip tarımla uğraşmaya başladı, bir kısmı ise devlete sadık milis güçleri halinde örgütlendi (Hamidiye Alayları örneğinde olduğu gibi).

Osmanlı'nın devamı sayılan Türkiye Cumhuriyeti de benzer bir çizgide, özellikle ülkenin doğusunda aşiretlerin nüfuzunu kırmaya yönelik adımlar attı. 1920'lerde ve 1930'larda çıkarılan İskân Kanunları ile göçebe aşiretler zorla yerleştirildi, bazı aşiret reisleri isyan ettikleri takdirde (örneğin 1925'teki Şeyh Sait İsyanı sonrası) idam edildi veya sürgüne yollandı. Aşiret adlarının ve unvanlarının kamusal alanda kullanımı yasaklandı. Bütün bu tedbirler, Türkiye'de resmî olarak aşiret yapısını ortadan kaldırmış görünse de yerel düzeyde aşiretsel dayanışma ve akrabalık ilişkileri örtük biçimde varlığını sürdürdü. Devlet, aşiretleri kurumsal olarak tanımadı ancak fiilen var olan bu bağları kendi lehine kullanmaya da çalıştı. Örneğin 1980'ler sonrası bazı aşiret mensupları korucu teşkilatına alındı veya siyaset sahnesinde çeşitli partiler aşiret nüfuzundan yararlanmaya çalıştı. Bu durum, kabile kimliklerinin modern ulus-devlet bünyesinde tamamen kaybolmadığını, sadece resmî kılık değiştirerek devam ettiğini gösterir.

İran Örneği

İran'da Kaçarlar döneminde aşiretler geniş özerkliklere sahipti; pek çok bölgede merkezi otorite zayıf olduğundan aşiret reisleri kendi bölgelerini yarı-feodal bir tarzda yönetiyordu. Rıza Şah bu duruma son vermek için sert yöntemler kullandı. 1920'lerde ve 30'larda büyük aşiret konfederasyonlarını (Kaşkay, Bahtiyari, Türkmen vs.) askerî harekâtlarla itaat altına aldı. Göçebe aşiretlerin yaylak-kışlak hareketlerini kısıtlayarak bir kısmını zorla yerleşik hayata geçirdi; silahlı aşiret milislerini dağıtıp modern orduya katılmaya zorladı. Aşiret liderleri ya merkeze bağlanarak mebus/vali yapılıyor ya da etkisiz hale getirilip hapse gönderiliyordu. Örneğin "Rıza Şah'ın yönetimi sonunda, eskiden bölgeleri neredeyse bağımsız idare eden aşiret reisleri tamamen tasfiye edilmiş; yerlerine devlete sadakat yemini etmiş valiler ve kaymakamlar geçmiştir". Bu politikanın kısa vadede başarılı olduğu söylenebilir: 1941'e gelindiğinde

İran'da merkezi hükümet, coğrafyanın hemen her noktasında fiilî denetim sağlamış ve aşiretler siyaseten güç kaybetmiştir. Ancak 1941 sonrası Şah'ın zayıflamasıyla birlikte bazı aşiretler yeniden ayaklanmış, 1960'lara kadar lokal huzursuzluklar sürmüştür.

Pehlevi rejimi 1960'larda son bir hamleyle kalan göçebe toplulukları da iskâna tabi tutarak meseleye nokta koymaya çalıştı. Yine de aşiret kökenli kimlikler özellikle İran İslam Devrimi (1979) sonrasında yeni biçimlerde kendini gösterdi; devrim döneminde bazı kırsal kesimlerde geleneksel aşiret dayanışmaları örgütlenme aracı oldu. Günümüzde de İran'da etnik-aşiret kimlikleri (örneğin Beluç, Kürt aşiretleri) zaman zaman devletle gerilimler yaşamaktadır. Bu da gösterir ki, modern ulus-devletin tüm çabalarına rağmen aşiret olgusu tamamen silinmemiş, sadece bastırılmış veya dönüştürülmüştür.

Arap Coğrafyası

Orta Doğu'nun Arap devletlerinde de benzer bir ikilem yaşanmıştır. Irak, Ürdün, Suriye gibi ülkelerde 20. yüzyıl ortasında devlet inşası sürecine girildiğinde, sınırlar içinde pek çok güçlü kabile bulunuyordu. Yeni kurulan bu devletlerin ilk yöneticileri (çoğunlukla monarşiler veya Fransız-İngiliz mandası sonrası gelen elitler), kabileleri idare etmede farklı stratejiler benimsedi. **Ürdün** Kralı Abdullah, devleti kurarken Bedevî kabileleri ordu ve polisin temeline yerleştirerek onlarla bir tür "toplumsal sözleşme" yaptı; karşılığında kabileler monarşiye sadakat gösterdi. Bu sayede Ürdün, kabileleri ulus-devletin direkleri haline getirerek istikrar sağladı. **Irak**'ta ise İngiliz manda idaresi başlangıçta aşiret şeyhlerinin nüfuzunu kullanarak dolaylı yönetim uyguladı. 1958'de cumhuriyet ilan edildikten sonra Baas rejimi (özellikle Saddam Hüseyin dönemi), resmi söylemde aşiretçiliği gericilik olarak aşağılamış olsa da, gayri resmi olarak birçok kabileyle çıkar ilişkileri geliştirdi. 1990'larda Saddam, uygulanan ambargo ve iç savaş tehdidi altında aşiret liderlerine açıkça

önemli mevkiler ve imtiyazlar vererek onların desteğini aradı. Bu nedenle Irak'ta kabilecilik, Baas ideolojisine rağmen arka planda hep var oldu ve 2003 sonrası merkezi otorite çökünce yeniden su yüzüne çıktı. **Suriye**'de de benzer biçimde, özellikle kırsal kesimde aşiret aidiyetleri etkiliydi; Hafız ve Beşşar Esad yönetimleri bazı kabile şeyhlerini parlamentoya alarak veya ekonomik avantajlar sunarak rejime bağladı. Yine de Suriye İç Savaşı (2011-) sırasında kuzey ve doğu bölgelerinde aşiretler önemli bir aktör olarak ortaya çıktı, bu da kabile bağlarının ulus-devlet altında tamamen erimemiş olduğunun göstergesidir. **Lübnan** ve **Yemen** gibi ülkelerde ise kabile/aşiret olgusu daha da belirgindir: Lübnan'da daha çok mezhepsel kimlikle iç içe geçerek siyasi parti ve milisler şeklinde tezahür eden geleneksel bağlar, Yemen'de ise devletin zayıflığı nedeniyle kabile konfederasyonları halen fiilen büyük güç sahibidir.

Kabile Kimliklerinin Devamlılığı

Modern ulus-devletler, yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere, aşiret yapılarını dağıtmaya çalışsa da, kabilevi kimlikler ve dayanışmalar çoğu kez yeni biçimlerde yaşamaya devam etti. Prof. Asher Susser'in belirttiği gibi *din ile politikanın iç içeliği, mezhep ve kabile mensubiyetlerinin önemi gibi geleneksel toplum özellikleri Orta Doğu toplumlarında farklı "neo-geleneksel" formlarda halen sürmektedir*. Bu "yeniden üretim", kimi zaman aşiret mensuplarının modern kurumlar içine girmesiyle olurken (örneğin kabile kökenli siyasiler, bürokratlar veya askerî liderler), kimi zaman da şehirleşen akrabaların hemşehrilik dernekleri veya gayriresmî ağlar kurmasıyla gerçekleşir. Örneğin Irak'ta veya Suriye'de büyük kentlere göç eden aşiret üyeleri, modern eğitim alıp devlet memuru olsalar dahi kritik anlarda kendi aşiret bağlantılarını devreye sokabilmektedir. Bir başka örnek, Körfez ülkelerinin bazılarında (Kuveyt, Birleşik Arap Emirlikleri gibi) aşiret aidiyetlerinin resmî kimlik belgesine işlenmesi ve meclis seçimlerinde kabile kotalarının fiilen rol oy-

namasıdır. Yani devlet, modern bir vatandaşlık tanımı sunsa da, bireyler hem vatandaş hem de bir kabile mensubu olarak ikili kimlikler taşımaya devam edebilmektedir.

Sonuç olarak, modern ulus-devlet girişimleri aşiret örgütlenmelerini hukuk önünde ve resmiyette ortadan kaldırma veya dönüştürme konusunda değişken bir başarı elde etti. Bazı ülkelerde (Türkiye, İran gibi) aşiretlerin siyasî-askerî özerkliği büyük ölçüde kırıldı ve ulusal kimlik vurgusu baskın kılındı. Bazılarında ise (Ürdün, Körfez monarşileri) aşiretler sistemin temel taşları haline getirilerek ulus-devlet onlarla birlikte inşa edildi. Yine diğer bazı örneklerde (Irak, Yemen, Suriye) kabile yapıları başlangıçta bastırılmış görünse de devlet otoritesinin zayıflamasıyla hızla geri döndü. Bütün bu örnekler, modernleşme sürecinin başta öngörüldüğü gibi toplumu tamamen "bireylerin toplamı" haline getirmediğini, geleneksel kolektif kimliklerin kendilerini yenileyerek yaşayabildiğini göstermektedir. Kabileler bazen birer sosyal kulübe, bazen çıkar ağına, bazen de alt kimlik olarak kültürel sahaya çekilse de Orta Doğu'da toplumsal dokunun hâlâ önemli bir parçasını oluşturmaktadır. Bu da modern ulus-devletlerin, toplumsal bütünleşme politikalarını uygularken geleneksel dinamikleri tamamen göz ardı edemeyeceğini ortaya koymaktadır.

Modernleşme Teorileri ve Orta Doğu'ya Uygulanabilirliği

Modernleşme kuramları, geleneksel tarım toplumlarının sanayileşme, kentleşme, sekülerleşme ve ulus-devletleşme sayesinde modern toplumlara dönüştüğünü savunur. 20. yüzyıl boyunca sosyal bilimciler, Batı Avrupa'nın yaşadığı dönüşümü evrensel bir model olarak kabul etmiş ve Orta Doğu gibi bölgelerin de benzer patikaları izleyeceğini varsaymıştır. Ne var ki, Orta Doğu'da modernleşme süreçleri, Avrupa'dakinden kısmen farklı seyretmiştir. Ernest Gellner, Orta Doğu toplumlarını da kapsayan geniş modernleşme ve milliyetçilik kuramıyla bu alana önemli katkılar sunmuştur. Gellner'ın teorileri, **"yüksek**

kültür – halk kültürü" ayrımına özel vurgu yaparak, modernleşmenin toplumsal yapılar ve ulus-devlet inşası üzerindeki etkisini anlamamıza yardımcı olur.

Gellner'a göre geleneksel (zirai) toplumlarda kültür heterojendir: Eğitimli elit tabaka ile kırsal halk tabakası farklı **kültürel kodlara** sahiptir. Elitler, çoğu zaman imparatorluk dili veya dinî öğrenim sayesinde edindikleri bir *yüksek kültür*ü (örneğin Arapça klasik metinler, Farsça divan edebiyatı, Latince metinler vb.) paylaşırken, köylüler ve kabile mensupları okuma yazma bilmez ve *halk kültürü* denilen, yerel dil ve adetlerle sınırlı bir hayat sürerler. Bu iki kültür arasında büyük uçurum vardır ve toplumun geneli için ortak bir yüksek kültür yaygın değildir. Dolayısıyla geleneksel dönemde devletler, halkın kültür birliğine dayanmaz; sadakat daha çok din, hanedan ya da yerel bey gibi unsurlara yöneliktir. Gellner, böyle bir yapıda milliyetçiliğin zemin bulamayacağını, çünkü siyasi ve kültürel birimlerin ayrı dünyalar olduğunu belirtir.

Sanayileşme ve modernleşme ile birlikte bu durum köklü biçimde değişir. **Endüstri toplumu**, ekonomik verimlilik ve toplumsal hareketlilik için standart ve yaygın bir eğitimli insan kitlesine ihtiyaç duyar. Yani bireylerin temel okuryazarlığa, benzer becerilere ve ortak bir dile sahip olması gerekir. Bu gereklilik, tek tip ve yüksek bir kültürün, bütün toplumun ortak paydası haline gelmesini zorunlu kılar. Gellner'ın ifadesiyle, sanayileşme "tarih boyunca ilk kez yüksek bir kültürün tüm toplumun hâkim kültürü haline gelmesine, yerel halk kültürlerinin yerini almasına" yol açar. Bu yüksek kültür genellikle devlet destekli eğitim kurumları tarafından aktarılan dil, tarih bilinci ve teknik bilgilerden oluşur. Sonuçta modern toplumda köylüler, kasabalılar, elitler – herkes aynı okul müfredatından geçerek ortak bir milli kültüre vakıf olur. Gellner, bu dönüşümü milliyetçilik olgusuyla özdeşleştirir: Milliyetçilik, "tek bir kültürün, toplumun tamamına dayatılarak yerel kültürlerin ve çokkültürlülüğün tasfiye edilmesi" olarak tanımlanabilir. Başka

bir deyişle milliyetçilik, yüksek kültürün yaygınlaşma sürecinin ideolojik ifadesidir.

Gellner'ın milliyetçilik kuramının ana unsurlarını şöyle özetleyebiliriz:

a) **Tek bir yüksek kültür ihtiyacı:** Endüstriyel ekonomi ve modern bürokrasi, ortak dil ve standart eğitim almış bireylerden oluşan homojen bir kültürel ortam gerektirir. Bu nedenle ulus-devletler, farklı lehçe ve gelenekleri, yerel kimlikleri tek bir milli kimlik altında birleştirmeye çalışır.

b) **Eski düzenin çokkültürlülüğünün sona ermesi:** Tarım toplumlarında farklı topluluklar (köyler, aşiretler) kendi dil ve adetleriyle yaşarken, modern ulus-devlette tüm vatandaşlar aynı dilde eğitim görüp benzer değerleri benimser. Yerel kültürler ya tamamen yok olur ya da folklorik birer unsura indirgenir. Örneğin Avrupa'da Latince ve yerel diller ayrımı varken ulus çağında Fransız köylüsü de Parisli elit de Fransızcayı yüksek kültür olarak benimsemiştir. Orta Doğu'da da Osmanlı döneminde Türkçe, Arapça, Kürtçe farklı cemaatlerde kullanılırken Türkiye Cumhuriyeti döneminde tek bir ulusal dil (Türkçe) ve kültür dayatılmıştır.

c) **Ulus ile devletin örtüşme ilkesi:** Gellner, modern çağda idealin *"bir devlet, bir kültür"* prensibi olduğunu söyler. Yani sınırları içinde birden fazla dil veya etnik kimlik barındıran devletler baskı altında kalır; er ya da geç ayrılıkçı hareketler veya ulusallaşma çabaları ortaya çıkar. Ona göre, eğer bir devletin yöneticileri çoğunluğun kültüründen değilse ya da devlet sınırları belirli bir kültürel topluluğu bölüyorsa, milliyetçilik kaçınılmaz biçimde yükselir. Bu tez, Orta Doğu'dan şu örnekle açıklanabilir: Suriye'de yönetici aile (Esad'lar) nüfusun azınlığını oluşturan Alevi mezhebine mensuptur, çoğunluk ise Sünni Araptır. Gellner'e göre bu bir "en kötü senaryo"dur; yöneten ve yö-

netilen arasında kültürel fark olduğunda bastırılmış bir milliyetçi gerilim kaçınılmazdır. Nitekim Suriye'deki iç savaş kısmen bu ayrımın sonucunda ortaya çıkmıştır.

d) **Toplumsal bütünleşmenin yeni temeli:** Geleneksel toplumlarda sosyal bütünleşme, akrabalık (aşiret), tarikat, cemaat gibi birimler aracılığıyla sağlanıyordu. Modern ulus-devlette ise bireyler soyut bir ulusun eşit vatandaşları olarak düşünülür ve okul, ordu, kitle iletişimi gibi araçlarla bir bütünün parçası haline getirilir. Gellner, modern toplumda yatay (sınıflararası) hareketliliğin arttığını, bu nedenle statü farklarının doğuştan gelen ayrıcalıklara değil eğitime ve uzmanlığa dayandığını vurgular. Bu da, herkese açık ulusal eğitim sisteminin ve ortak resmi dilin toplumsal bütünlüğü sağlayan temel unsurlar haline gelmesi demektir. Örneğin Türkiye'de cumhuriyetin ilk yıllarında farklı etnik kökenlerden gelen insanlar, devlet okullarında "Türk tarihi"ni ve Türkçeyi öğrenerek ortak bir kimlik inşa ettiler; orduya alınarak yan yana hizmet ettiler. Böylelikle modernleşme, toplumun farklı kesimlerini ortak bir milli kültür etrafında bütünleştirme işlevi gördü.

Gellner'ın teorileri Orta Doğu'ya uygulanırken bazı özgün dinamikler göz önüne alınmalıdır. Gellner, genel olarak milliyetçiliğin modern sanayileşmenin bir sonucu olduğunu vurgularken, Orta Doğu toplumlarının Avrupa tarzı bir sekülerleşmeyi tam yaşamamış olduğunu da teslim eder. Nitekim Orta Doğu'da modernleşme döneminde dinî kimlik millî kimlikle rekabet eden güçlü bir bütünleştirici olarak kalmıştır. Susser, Batı'da milliyetçiliğin şafağının dinî düşüncenin alacakaranlığına denk düştüğünü, oysa Orta Doğu'da milliyetçiliğin yükselişinin dini düşünceyi ortadan kaldırmadığını belirtir. Bu tespit, Gellner'ın özellikle İslam dünyası için söylediği bazı görüşlerle örtüşür. Gellner, İslam'ı "yüksek kültür"e benzeterek okumuş Müslümanların ortak bir dil (klasik Arapça) ve hukuk (Şeriat)

sayesinde asırlardır birbirine bağlı olduğunu, bu nedenle İslam dünyasında laikleşmenin zayıf kaldığını ileri sürer. Ona göre, laik milliyetçilik Orta Doğu'da tam kök salamadı çünkü din, modern dönemde de toplumsal bütünleşmenin ana kaynağı olmayı sürdürdü (örneğin Arap dünyasında bir kısım kitle kendini bir ulusun parçası olmaktan ziyade ümmetin parçası görmeye devam etti). Bu nedenle Orta Doğu'da ulus-devlet inşası, iki katmanlı bir meşruiyet mücadelesi içinde gelişti: Bir yanda Gellner'ın tarif ettiği anlamda seküler-ulusal yüksek kültür oluşturma çabası, diğer yanda bu topraklardaki köklü dinî yüksek kültürün (İslam'ın) direnci veya işbirliği. Örneğin Türkiye'de Kemalist yönetim İslam'ı kamusal alandan büyük ölçüde çekip yerine seküler bir Türk milli kimliği inşa etti (Ankara merkezli bir "yüksek kültür" – Türkçe, laik eğitim, ulusal tarih). Buna karşın Mısır'da veya Irak'ta yöneticiler din ile milleti tamamen ayrıştırmak yerine çoğu zaman uzlaştırmaya çalıştılar; anayasalarında İslam'ı resmi din olarak tutup okullarda hem milli tarih hem din dersi verdiler. Gellner, bu ikili durumu modernleşmenin beklenmedik bir yönü olarak görür ve "Orta Doğu'da milliyetçilik çağı, dinin sonunu getirmedi; ikisi etkileşmeye devam etti" der.

Orta Doğu'da modernleşme teorilerini tartışırken göz önüne alınması gereken bir diğer boyut, kolonyal miras ve sınır meseleleridir. Gellner'ın modelinde ulus-devlet, organik bir modernleşme süreciyle ortaya çıkar; ancak Orta Doğu devletlerinin bir kısmı dış güçlerin cetvelle çizdiği sınırlara ve manda yönetimlerine sahiptir. Bu da ulusal bütünleşmeyi zorlaştıran etnik/mezhepsel bölünmelere yol açmıştır. Gellner'ın "kültürel sınırlar ile siyasi sınırların uyumsuzluğu halinde milliyetçi çatışma çıkar" öngörüsü Orta Doğu'da sıkça doğrulanmıştır. Örneğin Irak'ta Sünni, Şii ve Kürt nüfus İngilizlerce oluşturulan tek bir devlete dahil edilince; veya Filistin topraklarında aynı yere hem Yahudi hem Arap ulusal iddiası düşünülünce, neticede bitmeyen çatışmalar yaşanmıştır. Bu bakımdan Gellner'ın vurguladı-

ğı ulus-devlet ile kültür arasındaki eşleme gereği, Orta Doğu'da sancılı bir biçimde tezahür etmiştir. Birçok Orta Doğu ülkesi, bu eşlemeyi sağlamak adına asimilasyon politikalarına başvurmuştur: Türkiye'de Kürtlere karşı uygulanan Türkleştirme politikaları, Irak'ta geçmişte Kürt ve Şiilere karşı Arap kimliğinin yüceltilmesi gibi. Bu politikalar kısa vadede ulusal bütünlüğü sağlamaya çalışsa da uzun vadede baskılanan kimliklerin siyasal taleplerini körüklemiştir.

Ernest Gellner, modernleşme ve ulus-devlet kuramıyla ilgili eleştiriler alsa da (örneğin çok işlevselci olmakla suçlanmıştır), Orta Doğu'yu anlamada bize bazı faydalı kavramlar sunar. Onun *"yüksek kültür"* kavramı, Orta Doğu'da ulus inşasının genellikle bir **elit proje**si olduğunu akla getirir: Batı eğitimli aydınlar ve subaylar, halkın farklı unsurlarını ortak bir kimlikte birleştirmek üzere dil reformları, tarih yazımı ve kitle eğitimi yapmışlardır. Örneğin Arap dünyasında 1930'lar-50'lerde Mısır, Suriye, Irak gibi ülkelerde okullarda Arap ulusunun tarihi öğretilmiş, halk dilinin yerine "fasih Arapça" (yüksek kültür dili) öğretilerek bir ulusal aidiyet yaratılmak istenmiştir. Bu girişimler kısmen başarılı olsa da, Gellner'ın öngördüğü gibi, toplumun bazı kesimleri (özellikle kırsal ve geleneksel topluluklar) modern ulusal kimliğe tam adapte olamamış, yerine ya ikincil kimliklerini korumuş ya da din eksenli başka bir yüksek kimliğe sarılmışlardır. Nitekim 1970'lerden sonra Orta Doğu'da İslamcı hareketlerin güç kazanması, bir bakıma Gellner'ın teorisine farklı bir doğrulama sunar: Modern milli eğitim almış genç nesiller, seküler milliyetçilikten umduğunu bulamayınca, yüksek kültür düzeyinde onları bütünleştirecek başka bir ideolojiye (İslamcılığa) yönelebilmiştir. Gellner'ın "Müslüman toplum" analizlerinde belirttiği üzere İslam dini, modern çağda bir tür "yüksek kültür" işlevi görerek okumuş Müslümanlara ortak bir dil, hukuk ve hayat görüşü sunmaktadır. Bu sayede İslami hareketler, milliyetçi söylemin başaramadığı kitle mobilizasyonunu başarmıştır diyebiliriz (örneğin İran İslam Devrimi veya

Arap Baharı sürecinde Mısır'da Müslüman Kardeşler'in kitlesel desteği gibi). Bu durum, modernleşmenin lineer bir sekülerleşme ile sonuçlanmadığını, Orta Doğu'da geleneksel değerlerin modern araçlarla yeniden yorumlanarak (neo-geleneksellik) var olabildiğini gösterir.

Sonuç olarak, Ernest Gellner'ın modernleşme ve milliyetçilik kuramı Orta Doğu bağlamında bize şunları düşündürür: Modern ulus-devletler, toplumu dönüştürmek ve bir arada tutmak için ortak bir milli kültür yaratmak zorundaydılar ve bunun için eğitim seferberlikleri, dil birliği, merkezi bürokrasi gibi araçlara başvurdular. Orta Doğu ülkelerinde de bu yönde ciddi çabalar sarf edildi ve kısmen yeni nesiller ulusal kimliklerle yetiştirildi. Ancak bölgenin tarihsel ve sosyolojik özgünlükleri nedeniyle (dinî bağlılıkların gücü, aşiret/mezhep yapıları, kolonyal miras), milli yüksek kültür projeleri her zaman tam homojenlik sağlayamadı. Modernleşme, şehirli seküler bir ulus yaratırken, kırsalda ve kenarda geleneksel yapılar yaşamaya devam etti; hatta zaman zaman siyaset sahnesine geri döndü. Bu bakımdan Gellner'ın vurguladığı *"devlet ve kültür evliliği"* Orta Doğu'da gerçekleşmekle beraber evlilikten doğan gerginlikler de hissedilmiştir. Yine de Gellner'ın çerçevesi, Orta Doğu'da ulus-devlet sürecinin dinamiklerini anlamada güçlü bir araçtır: Devlet-toplum ilişkilerinin modern dönemde nasıl yeniden tanımlandığını, hangi bedeller ve uyumsuzluklar sonucunda bugünkü hale geldiğini anlamamıza yardımcı olur.

Son tahlilde, Orta Doğu toplumları modernleşme sürecinde ne tamamen Batı'nın seküler-ulusal modeline uymuş, ne de geleneksel kalıplarında aynen kalmıştır – ikisinin etkileşimiyle özgün sentezler ortaya çıkmıştır. Bu sentezlerin anlaşılmasında Gellner'ın teorik bakışı merkezde tutulduğunda, yüksek kültür (millî kimlik) ile halk kültürü (yerel kimlikler) arasındaki gerilimin hala bölge siyaset ve toplumunu şekillendirdiğini görmek mümkündür.

6. GÜNÜMÜZ ORTA DOĞU DEVLETLERİ ve KABİLE SOSYOLOJİSİ

Günümüz Orta Doğu devletlerinin toplumsal temelleri genel olarak kabile, etnik ve mezhepsel kimlikler üzerinden şekillenmiştir. Geleneksel olarak kabile yapıları Arap coğrafyasının birçok bölgesinde belirleyici olmuş, modern ulus-devletler bu temellerle iç içe geçmiştir. Her devlet, sosyolojik yapısını belirleyen birincil kimlikler ekseninde yorumlanabilir. Aşağıda Körfez monarşileri, cumhuriyetler ve "melez" (geleneksel ve modern öğeleri barındıran) rejimler baz alınarak bu durum ayrıntılı biçimde ele alınacaktır.

Körfez Monarşileri: Suudi Arabistan, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri

Suudi Arabistan

Suudi Arabistan'ın siyasal yapısı, aşiret ve din temelinde örgütlenmiş bir monarşidir. Ülkeyi yöneten el-Suud ailesi, Yemen'in Necran bölgesine dayanan eski Beni Hanife (Banu Hanifa) kabilesine mensuptur (kabile unsuru). 1932'de Hz. Muhammed'in kabilesi Kureyş'ten geldiğini iddia eden IV. Abdülaziz (İbn Suud), çeşitli bedevi kabileleri birleştirerek devletini kurmuş, bu süreçte Vehhabî ulemasıyla ittifak yapmıştır. Modern Suudi yönetiminde kararlar kraliyet ailesi içinde ve muhafazakâr dini önderler ile büyük tüccar ve kabile reislerinin görüşlerini hesaba katarak alınır. Günümüzde de kabilevi siyaset güçlüdür: Suudi kamuoyunda kabile kimliği hâlâ sosyal kontrolün en önemli dayanağıdır; siyasal nüfuz büyük ölçüde kabile aidiyetine göre belirlenir. Örneğin, Kral ve üst düzey prensler aynı zamanda "şeyhül şeyh" (aşiret reislerinin reisi) konumundadır. Resmi modern bürokrasiye karşın, önemli politika kararları kraliyet ailesi ve önde gelen kabile şefleri arasında mutabakatla alınır.

Çağdaş gelişmeler bağlamında, Suudi Arabistan'da Prens Muhammed bin Selman'ın öncülük ettiği *Vizyon 2030* reformları ve sosyal liberalleşme adımları (kadınlara araç kullanma hakkı, sinema sektörünün açılması vb.) görülse de, yönetim temelde geleneksel ve dinî meşruiyete dayanmaya devam etmektedir. Aynı dönemde serbest piyasa odaklı ekonomik dönüşümle birlikte muhaliflere baskı, şeffaf olmayan yolsuzluk soruşturmaları ve Yemen iç savaşı gibi meseleler yaşanmıştır. Etno-seküler açıdan, Suudi toplumu ağırlıklı Arap-Sünnî (Vehhabi) olup Hıristiyan ve Şii azınlıklar sınırlı kalmıştır. Ülkenin doğusunda çoğunluğu Şii olan Hüccariyye kabileleri bulunmaktadır; bunlar uzun yıllardır ekonomik ve siyasal hak talepleriyle gündeme gelmiştir. Özetle, Suudi Arabistan bir meşru krallık-aşiretî sistemi örneğidir ve toplumsal yapı kabile ve din temelli bir melez karışımdır.

Katar

Katar da mutlak monarşiyle yönetilir; yönetici El-Tani ailesi Adnani Beni Tamim kabilesinden gelir. Başkent Doha çevresinde, küçük nüfuslu ama zengin petrol ve doğalgaz gelirine sahip bu emirlik, kabile geleneğini günümüzde de yoğun biçimde taşır. Tarih boyunca çevre Arap yarımadasının göçebe kabilelerince iskân edilmiş Katar'da, akrabalık ve aşiret bağları halen toplumsal dayanışmada önemli yer tutar. Günümüzde Katar, milli gelirinin büyük bölümünü enerji kaynaklarından sağlamaktadır ve petrole dayalı gelir dağıtımı (rantiyer devlet modeli) kullanmaktadır. Yönetimde ise kabile-bağlı elitler ile akrabalar ağırlıklıdır; Katar Emiri her türlü kararda yakın çevresini, özellikle kabile önderlerini, düşünür. Bununla birlikte, 21. yüzyılda Katar hızla modern bir devlet hâline gelme çabasındadır: 2022 FIFA Dünya Kupası gibi küresel etkinliklere ev sahipliği yapmakta, yüksek yaşam standardı sağlamaktadır. Siyasi jeopolitikte Katar, Körfez'de nispeten bağımsız bir çizgi izler. 2017-2021 yılları arasında Suudi Arabistan, BAE ve Bah-

reyn ile yaşadığı ekonomik ve diplomatik krizde Doha yönetimi, dayanışmasını eski aşiretçi müttefikliği yerine ülke çıkarlarına göre yönetmiştir. Tüm bu özellikler, Katar'ın hem geleneksel (aşiretî) hem de modern (rantiyer devlet) unsurlar taşıyan bir yapıda olduğunu gösterir.

Birleşik Arap Emirlikleri (BAE)

BAE, yedi emirliğin (Abu Dabi, Dubai, Sharjah, Ras el-Hayme, Ummül-Kayveyn, Ajman, Fuceyre) federasyonudur. Her emirlik yerel bir hanedan (şeyhlik) tarafından yönetilir ve bu hanedanlar tarihsel olarak belirli kabilelere dayanmaktadır. Örneğin Abu Dabi ve Dubai'de egemen olan Beni Yas kabile konfederasyonu; Sharjah ve Ras el-Hayme'de El-Kâsimî aşireti; Ajman'da Ne'îm kabilesi; Fuceyre'de Şarkiyin kabilesi öne çıkar. Ayrıca her hanedan içinden seçilen şeyh emirin otoritesi, yerel kabile büyükleriyle ittifaklar ve petrol gelirlerinin paylaştırılması yoluyla pekiştirilir.

BAE vatandaşlarının çoğunluğu Arap kökenli olup %90 kadarını Sünni Müslümanlar oluştururken küçük bir Şii topluluk da vardır. Geleneksel olarak göçebe bedevi kültürü, aşiret dayanışması ve soy bağları sosyal hayatı düzenlemiştir. Ne var ki, Arap emirlikleri içinde BAE, son dönemde en hızlı modernleşen ve küreselleşen örneklerden biridir. Petrol zenginliğiyle fethedilen refah devleti modeli ve yeni mega kent projeleri (Dubai şehirleşmesi gibi) toplumsal hayatı dönüştürmüş, nüfusun sadece %10'u olan yerli BAE'liler lüks ve yüksek teknolojiyle iç içe yaşarken, geri kalan büyük çoğunluk yabancı işçi akınından oluşmaktadır. Yine de emirlik politikalarında kabile ve aile büyüklerinin nüfuzu yok değildir; idari atamalarda ve yerel meclislerde onlara ayrıcalık tanınır. Sonuçta Birleşik Arap Emirlikleri, kabilevi monarşi geleneği ile modernleşmenin harmanlandığı özgün bir yapıdır.

Körfez monarşilerinin genelinde görülen en önemli sosyolojik olgu, kabile kimliğinin hâlâ çok güçlü olmasıdır. Bu ülke-

lerde devlet ile kabile yapıları iç içe geçmiştir. Modern devlet kurumları kurulsada, siyasal karar alma hala kraliyet mensupları ile üst düzey dinî liderler ve aşiret şeyhlerinin ortak istişaresiyle yürümektedir. Özetle Körfez monarşileri, tarihsel olarak bedevi kabile kültüründen geleneksel liderliğin (şeyh/emir) modern devlet yapılarıyla örtüştüğü sistemlerdir. Son dönemde petrol dışı ekonomiye yönelim, eğitim ve kitle iletişimdeki hızlı ilerlemelerle toplumsal dönüşümlere uğrasalar da bu geleneksel-demokratik karışımlı yapı özünden ziyade yüzeyde değişim göstermektedir.

Cumhuriyetler: Türkiye, Irak, Suriye, Yemen

Türkiye

1923'te laik-milliyetçi bir cumhuriyet olarak kurulan Türkiye, doğrudan bir *kabile toplumuna* dayanmayan modern bir ulus-devlettir. Türkiye toplumunun temel bağları etnik ya da mezhepsel değil, çok büyük oranda Türk milliyetçiliği ve laiklik eksenindedir. Ancak ülke coğrafyasında Kürt azınlığın yoğun olduğu güneydoğu Anadolu bölgelerinde geleneksel aşiret (klan) yapıları, özellikle kırsal alanlarda hâlâ etkili olabilir. Örneğin Kürtler arasında aşiret sistemi derin izler taşımaktadır ve bölgedeki toplumsal düzenin eski temeli olmuştur. Benzer şekilde, kentleşme ve eğitimle zayıflasa da Doğu Anadolu'da aile ve soydaşlık bağları önemli kabul edilir. Türkiye'de dinî kutuplaşma azdır; Sünni İslam egemen olmakla birlikte, Alevi gibi mezhepsel azınlıklar da bulunmaktadır. Günümüzdeki Türkiye siyasetinde ise kabileden ziyade siyasal parti aidiyetleri, sınıf, bölge ve dinî kimlikler öne çıkmaktadır. AKP döneminde merkezî yönetim güçlendirilmiş, devletçilik ideolojisi yerini dindar-milliyetçi söyleme bırakmıştır. Son yıllarda Kürt sorunu, Suriyeli sığınmacılar, ekonomik kriz gibi meseleler gündemdir. Toplumsal kimlik olarak Türk ve Müslüman vurgusu öne çıksa da, resmî söylemde civcivleşmiş ulusal kimliğin devlet kurumları dışındaki etnik veya kabilevi örgütlenmeler üzerindeki etkisi sınırlıdır.

Irak

Irak, çok etnikli ve çok mezhepli bir cumhuriyettir. Toplumun yaklaşık %70'i Arap, %20'si Kürt, geri kalanı Türkmen ve küçük azınlıklardan oluşur. Etnik olarak Araplar arasında şii ve sünni akımlar vardır; nüfusun çoğunluğunu oluşturan Şii Araplar (özellikle İran sınırına yakın bölgelerde) siyasal iktidarı belirlerken, eski rejimde ayrıcalıklı olan Sünni Araplar daha azaldı. Irak'ın toplumsal örgütlenmesinde kabilesel yapı de önemini korur. Ülkedeki aşiretler hem Şiî hem Sünnî kesimlerde varlık gösterir ve coğrafyaya yayılmışlardır. Hatta bazen tek bir aşiret, farklı mezheplere mensup kolları içerir; bu da etnik/mezhepsel bağlılıktan ziyade soy bağlarının daha eski olduğunu gösterir. Örneğin, güneydeki bazı kabileler ancak 19. yüzyılda Şii İslam'ı kabul etmiştir, dolayısıyla aralarındaki bağ daha çok akrabalığa dayanmaktadır. Öte yandan, Irak'ta sosyal bağlılık ve otorite merkezi krizine karşı en ciddi sığınak mezhepler ve aşiretler olmuştur.

Saddam Hüseyin dönemi de Şii-Sünni ayrımından çok Irak milliyetçiliği görünür olsa da, Baas rejimi bile kabileleri kontrol altında tutmaya çalışmıştır. 2003'ten bu yana Irak yönetimi resmî cumhuriyet kurumsallığına dayansa da pratikte Şii liderler, İran destekli milisler, Sünni kabile şefleri ve Kürt parti elemanları arasında dengelenmeye çalışmaktadır. Günümüzde IŞİD'le mücadele, Şii paramiliter güçlerin yükselişi, İran'ın etki çabaları gibi gelişmeler Irak'ı meşgul etmektedir. Toplumsal açıdan, mezhep (Şii–Sünni) ayrımı halen en belirgin ayırımken, kabileler özellikle kırsalda emniyetçi rolünü sürdürmektedir. Özetle Irak'ta halk kendisini büyük oranda mezhep veya etnik kimliğe göre tanımlar, ancak özellikle yerel düzeyde kabile şefleri hala önemli bir aracı konumdadır.

Suriye

Suriye de çok mezhepli/kabileli yapısıyla dikkat çeker. Nüfusun büyük çoğunluğu Sünni Arap, %10-12 civarı Nusayrî (Ale-

vi) Azınlık, geri kalanında Dürzî, Hristiyan vs. gruplar vardır. Kürtler özellikle kuzey bölgelerde görece yoğunlukta bulunur. Devlet yapısı uzun süre Baas tek parti iktidarı altında seküler cumhuriyet idi; ancak Esad ailesi 1970'lerden beri Nusayrî (Şii bir mezhep) kökenli bir klik olarak ülkeyi yönetti. Toplumsal temelde kabilesel toplum özelliği özellikle ülkenin doğu ve güney bölgelerinde belirgindi. Örneğin Dera, Haseke gibi bölgeler "aşiretçi" toplumlar olarak tanımlanır. Ortadoğu akademik kaynaklarında Suriye'nin bazı bölgeleri "klan temelli" olarak nitelendirilir; özellikle Kürt nüfusun az olduğu doğu kesimde Arap aşiretleri güçlüdür.

Esad yönetimi, iktidarını korumak için kabile liderlerini sistemin içine çekti; Hafez Esad döneminde geleneksel şeyhler geri plana itilip kendi yandaşları geçirildi, ancak aşiretler parlamentoda temsil edilmeye devam etti. Suriye toplumsal yapısında halen hem mezhep hem de kabile boyutları aktiftir: Rejim, Sünni Arap çoğunluktan ziyade kendi mezhebi Nusayri azınlıkta dayanır ve ayrıca Lazkiye, Humus gibi bölgelerde farklı bir etnik-dini yapı öne çıkar. 2011'den beri iç savaş nedeniyle kamplara bölünen Suriye'de hâlihazırda devlet kontrolündeki alan ağırlıklı olarak Alevi-Beşşari müttefiklerinin olduğu Batı'dadır, İslamcı muhalifler (ve IŞİD) büyük oranda Sünni ağırlıklı doğu/kuzeydoğu bölgelerinde varlık gösterir. Sonuçta, Suriye'de ülke modern bir merkezî devlet yapısına sahip görünse de toplumsal düzlemde mezhep ve yerel kabile bağları hala çok etkilidir.

Yemen

Yemen, Orta Doğu'nun en kabileci toplumlarından biridir. Kuzeydeki Zeydî Şii nüfus ile güneydeki Şafii Sünni topluluğunun yanı sıra çok sayıda aşiret (örneğin Haşid ve Bekil konfederasyonları gibi) ülkeyi şekillendirir. Tarihsel olarak Yemen'de merkezi otorite zayıftı; Zeydî imamlar dahi iktidarlarını korumak için kuzey kabilelerine muazzam derecede bağımlıydı. Saleh dönemi Şii Cumhuriyeti'nde bile "kabile, Yemen toplumunun başlıca bileşeni" olarak görülmüş ve kabile liderleri par-

lamentoya, bakanlıklara dahil edilmiştir. Örneğin 1990'larda parlamentoda görece çoğunluk içinde kabile temsilcileri barındırılmış, kabile gelenekleri yerel yönetimde resmî öneme sahip olmuştur. Husiler (Ansarullah hareketi) de 2010'larda Sana yönetimini ele geçirirken Zeydî kökenli güçlü kabile desteğini kullandı. Yemen'de kabilelerin devletle ilişkisi karmaşıktır: Devlet zayıf iken kabileler fiilen bölgeleri idare eder, fakat merkezi güç de kabilelere maaş bağlayarak sadakat sağlamaya çalışır. Son on yılda (Arap Baharı, Suudi liderliğindeki müdahale vb.) kabile savaşları yoğunlaşmış olsa da Yemen'de devletin varlığının sürmesi büyük ölçüde kabile savaşçılarının desteğine bağlanmıştır. Yemen iç savaşı, halkın önemli kısmının kabile bağları üzerinden asker toplaması ve bölgesel güçlerin bu kabilelerle pazarlık etmesi şeklinde ilerlemektedir. Bu anlamda Yemen devleti, tam anlamıyla modern bir yapı olmasa da kabile yapılarıyla melezleşmiş bir savaş ve iktidar sistemine evrilmiştir.

Melez Yapılar: Ürdün, Lübnan, İran, Mısır

Ürdün

Ürdün Haşimi hanedanlığına dayanan anayasal monarşiyle yönetilir; ancak *"melez"* özellikler gösterir. Resmi anlamda parlamenter sistem vardır, fakat kral geniş yetkilere sahip ve iktidar geleneksel temellere dayanır. Ürdün'de kabile bağları hayati önemdedir. Ürdün, kabileler arasındaki paktlar ve ittifaklar üzerine kuruludur; kral ise aşiret reislerinin reisi olarak görülür. Ülke içindeki nüfusun yarıya yakını Filistinli göçmen ve onların çocuklarından oluşur; geri kalan kısım tarihsel olarak Doğu Yakın Doğu'nun (Transyaradan) yerli kabile nüfusudur. Kabileler, orduda, yerel idarelerde ve özel sektörde önemli bir nüfuz grubudur. Kral, özellikle Beni Sakir ve Haşimi aşiretlerini sık sık ziyarete çıkar, istikrarını bu geleneksel desteğe borçludur. Ürdün ayrıca 1950'lerden beri sınır ötesi Arap milliyetçiliğine (Özellikle Mısır'la birleşme denemeleri gibi) ve İslamcı akımlara da sahne olmuştur. Güncel dönemde Ürdün ekonomisi Suudi ve Batılı yardımlarına bağımlı kalmayı sürdürürken iç politikada kapsayıcı

söylem yapmaya çalışıyor; ancak halkın dindar muhafazakâr kesimleriyle bu geleneksel yapılar arasındaki sosyal bağ güçlüdür. Bu nedenle Ürdün, güçlü bir merkezi krallık ile kabile-toplum ilişkilerinin iç içe geçtiği **melez bir rejim** örneğidir.

Lübnan

Lübnan'ın toplumsal ve siyasi sistemi açıkça mezhepsel temellidir. Ülke demografisinde Maruni Hristiyanlar, Sünni Müslümanlar, Şii Müslümanlar, Dürzîler gibi gruplar belirleyicidir. 1943 Milli Anlaşması ve 1989 Taif Anlaşması gereği siyasi makamlar dini kimliğe göre paylaştırılmıştır (örneğin Cumhurbaşkanı geleneksel olarak Maruni, Başbakan Sünni, Meclis Başkanı Şii'dir). Bu nedenle Lübnan'da sosyopolitik aidiyet esas olarak mezheplere ve aile/aşiret gruplarına dayanır. Örneğin ülkedeki güçlü siyasi partiler genellikle belli bir mezhebe (Hizbullah Şii, Tayyemin Sünni, Falihristiyan partiler gibi) ve büyük ailelere (Hariri ailesi, Gemayel ailesi vb.) bağlıdır. 1975-1990 iç savaşında kabilelerden ziyade bu mezhep-kökenli savaş ağları öne çıkmıştır. Savaş sonrası siyasi düzen de tam bir konsorsiyal yapı olup, resmi kimlik hep mezhepsel grup üzerinden kurulmaktadır.

Günümüzde Lübnan'da ekonomik krizin derinleşmesi, Şii Hizbullah'ın silahlı varlığı ve Sünni-Alevi çatışmaları gibi faktörler önem taşısa da, toplum çoğunlukla mezhep kimliklerine göre bölünmüş, modernleşme arayışları hala bu geleneksel çatışmaları gölgeleme eğilimindedir. Zaten dışa göç, mezhep dayanışması (Örneğin Lübnan Diasporası) ve aile-zümre ilişkileri Lübnan siyasetini belirgin şekilde şekillendirir. Dolayısıyla Lübnan bir mezhepsel konfederatif düzen ile toplumsal yapıyı harmanlayan tipik bir melez örnektir; resmî ideolojisinde laik demokrasi ve Arap milliyetçiliği vurgulanırken, pratikte bölünmüş mezhepsel kimliklere dayalı bir statükoya sahiptir.

İran

İran İslam Cumhuriyeti, 1979 devrimiyle Şah döneminden sonra kurulan Şii bir cumhuriyettir ve bu nedenle kendine özgü

bir "melez" yapı barındırır. Anayasasına göre halk oylarıyla seçilen kurumlar (cumhurbaşkanı, meclis) ile aynı zamanda Dini Lider ve Yasama Konseylerinin (Şûra-ı Nevesintân) İslam hukuku esaslı denetimi paralel yürür. Sosyolojik açıdan İran'da ana kimlik hatları etnik ve mezhepsel düzeyde şekillenmiştir. Nüfusun çoğunluğu (%60-65) etnik Fars kökenli Şii Müslüman iken, Azerî Türkler (yaklaşık %16), Kürtler, Gülkânî (Gilan'da) gibi halklar da önemli azınlıkları oluşturur. Şii mezhebi İran'da egemendir; devlet, Şiiliği temele alır ve Sünniler genellikle azınlık hakları için mücadele eder. Kabile yapıları çağdaş İran'da eskiye göre çok zayıflamıştır; örneğin Qâşqâî göçebeleri, Lur kabileleri gibi geleneksel gruplar kısmen modern politikaya entegre edilse de, yönetim bunları doğrudan kabile olarak değil, bölgesel elitler olarak kontrol etmektedir.

Yönetişimde Fars milliyetçiliği ile Şii şeriat ön planda olmakla birlikte, halk içinde hem laik milliyetçi hem dindar-toplumsal (amir ve şeyh karşıtlığı) akımlar görülür. 2010'larda artan genç protestoları (kadınlar için giyim kurallarına karşı eylemler, ekonomik reform talepleri) İran'ı sarsmıştır. Ekonomi bağlamında ise ülke 1953'ten bu yana Batı ile petrol, devrim sonrasında ise nükleer müzakereler üzerinden çatışmaktadır. Neticede, İran'da devlet yapısı bir anlamda modern (parlamenter cumhuriyet) ve geleneksel (din adamları-kadı sistemi) unsurları bir arada taşır. Halkın temel aidiyetlerinde hem "İranlılık" hem "Şiilik" ön planda kalırken, milis yapılar (Devrim Muhafızları), yerel ağalar ve aşiret-benzeri ilişkiler de hâlen lokal düzeyde etkisini gösterir. Bu bakımdan İran, resmî olarak devrimci, demokratik bir cumhuriyet görünüşünü korurken, fiiliyatta dinî vesayet ve kişisel bağların üstlendiği melez bir örnektir.

Mısır

Mısır, 1952'den itibaren monarşiden cumhuriyete (Nâsır'ın Mısır Arap Cumhuriyeti) geçmiş, günümüzde ise ordu destekli

otoriter bir rejime sahip bir devlettir. Toplumsal yapı olarak Mısır, ağırlıklı olarak etnik Mısırlılardan (Arap) oluşur; küçük bir Kıpti Hristiyan nüfus ve Sina'dan gelen bedevi kabileler de vardır. Resmî söylemde Mısır toplumunun bütünlüğü vurgulanır ve kabile bağlarından ziyade modern milliyetçilik ön plandadır. Bununla birlikte, 2011 devrim öncesinde Mısır siyaseti üstü kapalı bir kabile/aile siyaseti barındırırdı. Mısır'ın kırsal kesimlerinde, özellikle Nil Deltası ve Yukarı Mısır'da, büyük aileler ve klanlar (Arapça "aşiret" veya "kabile" bazen klan anlamında kullanılır) yerel gücü elinde tutar. Bu aileler, özellikle Sezi rejimi yıllarında (1952–2011) meclis seçimlerinde küçük bölgelerde oy toplama mekanizmaları olarak kullanılmıştır. Örneğin Mübarek'in siyasal tabanı, uzun yıllar bu klanlar aracılığıyla örgütlenmiştir. 2011 devriminin ardından bazı seçmeli sistem değişiklikleriyle bu geleneksel ağlar zamanla zayıflatılmaya çalışılsa da, yeni rejim (Sisi dönemi) parlamenter sistemin yapısını eski düzenin kabile-aile ağlarına yeniden uyacak şekilde kurma gayreti içindedir.

Dolayısıyla Mısır da bir ölçüde melezdir: Yüzde 90 civarı Sünnî Müslüman nüfus arasındaki kitleleri modern bir milliyetçi devlet kimliği altında birleştirirken, alt tabanında ataerkil büyük aile ve klan ilişkilerini barındırır. Resmî ideolojide seküler Arap milliyetçiliği hâkimken, toplumsal düzeyde kabilevi ve dinî akrabalık ağları siyaseti etkilemeye devam etmektedir. Modern egemen güç Mısır'da askerî bürokrasi iken, kırsal bölgelerde selefi hareketler ya da şeyhlerden ziyade geleneksel kabile liderleri hala etkili olabilir. Ekonomik açıdan devletçi planlama ve alt yapı projeleriyle dönüşüm süreci sürerken, siyasal muhalefet genellikle İhvancıların ötesinde geniş aile/grup tarafından temsil edilmektedir. Bu nedenle Mısır hem monarşik geçmişin hem sosyalist/ordu geleneklerinin mirasını taşıyan, hem de son yıllarda güçlü bir lider çevresinde toplanan geleneksel/modern karışımı bir örnek olarak değerlendirilebilir.

7. SİYASAL DÖNÜŞÜM TİPOLOJİSİ

Hanedan, Cumhuriyet ve Askerî Rejim Dönüşümleri

Orta Doğu'da 20. yüzyılda birçok ülke monarşiden cumhuriyete ve sonra askeri veya tek parti yönetimlerine geçişler yaşadı. Örneğin Mısır'da 1952'de Genç Subaylar Hareketi önderliğindeki darbeyle Kral Faruk devrildi ve ülke cumhuriyet oldu. Yeni yönetim milliyetçi ve laik bir model benimsedi, orduya dayalı tek-partili bir rejim kuruldu. Benzer biçimde Irak'ta 1958'de ordu içindeki Baasçı subaylar Kral Faysal'ı devirip cumhuriyeti ilan etti; sonrasında 1968'de Baas Partisi iktidarı ele geçirerek tek parti yönetimini tesis etti. Bu geçişlerin arkasında sömürgecilik mirası, Batı'ya duyulan tepki ve ezilen toplumsal sınıfların (örneğin Şii nüfus veya Kürtler) beklentileri vardı.

Mısır'da (1952) Kral Faruk, İngiltere destekli bir hanedanın temsilcisiydi. Ordu, yeni ortaya çıkan orta sınıf ve üniversiteli gençlerin milliyetçi taleplerini kullanarak devrildi. Darbeci Cemal Abdül Nasır liderliğindeki yeni rejim, Arap sosyalizmi temelinde tek partili bir sistem kurdu. Nâsir'in kişisel liderliği etrafında bir 'lider kültü' oluştu ve ordu-sivil toplum ilişkileri sıkı denetim altına alındı.

Irak (1958 ve sonrası), 1921'den beri bir Haşimi hanedanı yönetimindeydi. 14 Temmuz 1958'de Zırai Üçüncü Ordu Tugayı Irak'ta monarşiyi yıkarak cumhuriyeti ilan etti. Darbeden sonra Şii ve Kürtlerin temsil yetenekleri arttı; fakat peşinden gelen darbelerle Baas Partisi iktidarını ele geçirdi (1963, 1968). 1979'da Saddam Hüseyin liderliğinde kurulmuş bu tek parti rejiminde, Sünni Arap azınlık ayrıcalıklı konumunu korurken, muhalefet baskıyla bastırıldı. Saddam dönemi açık bir lider kültüne dayandı. Özetle, Irak'ta monarşi Batı'yla yakın işbirliğinden ötürü halkta tepki toplamış, darbeci subaylar bunu milliyetçi söylemle aşmaya çalışmışlardır.

Libya (1969) 1951'de İngiltere kontrolünde monarşi olarak kurulmuştu. 1 Eylül 1969'da Muammer Kaddafi komutasında-

ki subay grubu Kral İdris'i tahttan indirdi. Yeni 'Arap Cumhuriyeti'nde Kaddafi, tek-partili (Gerçeklik Partisi) ve kişisel bir diktatörlük kurdu. Kaddafi, dönemin şiddetle laik ve milliyetçi retoriği içinde, petrol gelirleriyle devlete yoğun kamusal hizmet sağlasa da, hareketini İslami-sosyalist bir ideolojiyle (Yeşil Kitap) meşrulaştırmaya çalıştı.

İran'da (1979) Pehlevi hanedanı 1925'ten beri ülkeyi yönetiyordu. Ocak 1978–Şubat 1979'da gerçekleşen İslamî Devrim sonunda şah tahttan indirildi ve Şii ulema öncülüğünde İslamî Cumhuriyet ilan edildi. Burada dini liderlik kültü (Humeyni etrafında) öne çıktı. Devrimin toplumsal temelinde orta sınıf muhalefet ve ruhani kesimin ittifakına dayanıyordu. Devrim, önce laikleşme ve Batılılaşma uygulamalarına tepki olarak gelişti; sonuçta Şii kaynaklı İslami bir rejime dönüştü.

Kuzey Yemen'de 1962 darbesi, Zeydi Şii imamların bin yıllık hanedanlığını sona erdirip Yemen Arap Cumhuriyeti'ni doğurdu. Bu dönemde Suudi Arabistan krallığı destekli kraliyetçi isyanlarla iç savaş yaşandı. Güney Yemen'de de 1967'de İngiliz sömürge dönemi ve krallık sona erdi; sol görüşlü Halk Demokratik Yemen Cumhuriyeti kuruldu. İki ülke 1990'da birleşse de 1994 iç savaşı ve 2010'larda devam eden Husiler–Hükümet çatışması dönemi, yeni cumhuriyet rejiminin zayıflığını gösterdi. Toplumsal olarak, Yemen'de eski İmamî (meşruiyetçi) dinî elit ile kabile liderleri arasındaki mücadele, halen devam eden bir unsurdur.

Tunus'da (1957) 1956'da Fransız manda yönetimine son verildi; ertesi yıl İkinci Türk hükümdarı yerine Cumhuriyet ilan edildi. İlk Cumhurbaşkanı Habib Burgiba, kendisini seküler, sosyal gelişimi vurgulayan bir lider olarak konumlandırdı. Siyasi çoğulculuğa yer bırakmayan tek parti rejiminde (Neo-Destur/Demokratik Kurucu Meclis) kadın hakları ve eğitim reformlarına öncelik verildi. 1950-80'lerde nispeten istikrarlı kalan Tunus rejimi, kamuoyu ve burjuvazi desteğiyle sürdürüldü; ancak sonrasında 2011 Arap Baharı ile on yıllar sonra eski sistem çöktü.

Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi, Orta Doğu'daki dönüşümlerde genellikle askeri subaylar veya siyasi bürokratlar öne çıktı. Ortak sosyolojik temalar arasında modernleşme talepleri (kentli orta sınıfın beklentisi), lider kültü ve partileşme (Nâsir, Saddam, Kaddafi, Humeyni gibi figürler etrafında ideolojik şemsiyeler) ve mezhep/etnik dengeler bulunmaktadır. Örneğin Irak ve İran'da, mezhepçi bölünmeler (Sünni-Arap egemenliği veya Şii-Arap çoğunluk-küçünlük) siyasal ayrışmayı derinleştirdi. Monarşilerin devrilmesinde, halkta Birinci Dünya Savaşı sonrası bağımsızlık umudu ve sonrasında Sovyet/ABD destekli politikaları (ör. Bağdat Paktı, Soğuk Savaş) da tetikleyici oldu. 1950'lerden itibaren gelen bu askeri müdahale dalgası, bölgedeki sivil-asker ilişkilerindeki gerilimlerin ürünüydü.

Kabile Temelli İktidar Değişimleri

Bölgedeki birçok ülkede aşiret ve kabile bağları, devlet kurma ve iktidarı elinde tutma süreçlerinde belirleyici oldu. Özellikle çöl monarşilerinde ve geleneksel toplumsal yapılarda hanedanlık ile kabile ittifakı kaçınılmazdı. Modern Suudi devleti, 18. yüzyılda Muhammed ibn Suud ile vahhabi din hareketinin ittifakı üzerine kuruldu. İbn Suud, 1912'de Bedevileri yerleşik askeri tarım kolonicilerine dönüştürerek "İhvan" adlı bir birlik oluşturdu; bu birlik, ırksal değil dindar bağlılıklarla güçlendirilmişti. İhvan'ı kullanarak bölgede egemenlik kuran Suud, 1932'de Arabistan'ı tek bir krallık hâline getirdi ve kraliyet ailesinin otoritesini pekiştirdi. Böylece, kabileler arasında merkezî bir iktidar inşası sağlandı. Günümüzde de El-Suud hanedanı ile önde gelen kabileler arasındaki güç paylaşımı önemlidir (örneğin Sudeyri kolu, Şammar vs.); rejim, kabile reislerini makam ve imtiyazlarla katarak sadakati sağlamaya çalışır.

Kaddafi 1969 darbesinde iktidarı alır almaz bölgedeki asıl kabile güç dengelerini değiştirerek rakiplerini sindirdi. Örneğin güneyde nüfuzlu Saif'ül Nasr ailesini saf dışı bırakıp, Kaddafi'nin kendi kabilesi Kaddafi ve müttefiklerine imtiyaz tanıdı.

Bu atamalar, yeni rejimin güvenlik kurumlarını büyük ölçüde kendi kabilesi ve yakın gruplarına dayandırma stratejisiydi. 2011 ayaklanması sırasında eskiden horlanan Kabili aileler ve diğer kabileler silahlanarak Kaddafi'ye karşı durdu. Bu örnek, bir askeri darbenin ardından kabile dinamiklerinin nasıl yeniden örgütlendiğini göstermektedir.

Yemen'in Kuzeyinde Zeydî imamlar döneminde kabileler, hanedanın otoritesini hem besledi hem zaman zaman zayıflattı. Sovyet döneminde desteklenen Cumhuriyet yönetiminde kabile reisleri, Ali Abdullah Salih yönetiminde devlet mekanizmasına dâhil edildi. Sana Center adlı kuruluşun analizine göre, Salih dönemi Yemen'inde kabile liderleri "devlet aygıtına entegre edilerek" bir çeşit "devletin kabileleşmesi"ne neden oldu. Ancak 2011 sonrası çatışmalar bu yapıyı bozdu: Kabilesine dayanan Husiler iktidara el koyarken, ülke birden fazla bölgesel otoriteye bölündü.

Ürdün'de Hâşimî monarşi, az sayıda Doğu Şeria kabilesini yönetimin güç temeli olarak gördü. Ülkenin çoğunluğunu Filistin asıllılar oluştursa da, krallık ordu ve bürokrasiyi ağırlıklı olarak Bedevî aristokrasiye ayırdı. Örneğin Arap Bankası'nın bankacılık alanında kabilelere pay vermesi gibi uygulamalarla, "Doğu Şeria kabilelerinin ayrıcalıklı statüsü" ve ordu üzerindeki egemenliği korunmaya çalışıldı. Yani Ürdün'de aşiret-şeriat dengesi, monarşiyi istikrarda tutan bir etken olmuştur.

Bahreyn'de ülkenin yönetici ailesi Al-Khalifa, tarihte Arap Yarımadası'ndan gelmiş bir Türkmen/Anize kabilesine mensuptur. 1783'te bölgeye yerleşerek gayrimüslim azınlık olan Şiaların üzerinde hâkimiyet kuran Al-Khalifa kabilesi, günümüzde de ülkenin üçte ikisi Şii olan nüfusunu Sünni ailelerle yönetmektedir. Bugün Bahreynli bakanların yarısı hâlâ Al-Khalifa hanedanından kişilerden oluşmaktadır. Burada, kabile bağları (mürsel soy, tarikat vb.) devleti ayakta tutan millî ideolojinin yerini almıştır.

Bu örneklerden görüldüğü gibi, kabile yapıları hem monarşilerde hem cumhuriyetlerde etkin olmuştur. Geleneksel liderler

kimi zaman iktidara ortak edilir, kimi zaman sürgün edilir veya bastırılır. Modern devlet kurumlarına geçiş çabaları, aşiret bağlantılarını zayıflatmaya veya dönüştürmeye yöneliktir. Örneğin Suudi örneğinde görüldüğü gibi, dinî bağlar kullanılarak kabileler yeniden şekillendirilmiş ve merkezileşme sağlanmıştır.

Zaman Çizelgesi ve Karşılaştırmalı Analiz

Ondokuzuncu yüzyıl sonu ile günümüz arasındaki dönemde Orta Doğu'da siyasal dönüşümler belli dönemlerde yoğunlaşmıştır:

a) Geç 19. – 20. yüzyıl başı: Osmanlı İmparatorluğu'nun zayıflamasıyla bölge, İngiliz ve Fransız mandaları altında yeni krallıklar gördü (örneğin Irak 1921'de Haşimi monarşi, Ürdün 1921'de Transjordan Krallığı kurulması). Bu dönemde yerel hanedanlar, bazen sömürgecilerle işbirliği neticesinde iktidara geldi.
b) 1930'lar–1940'lar: Bölgelere özgürlük hareketleri girdi. 1932'de Suudi Arabistan tek krallık olarak kuruldu. 1946'dan itibaren birçok eski sömürge bağımsız devletler haline geldi (Suriye 1946'da cumhuriyet, Lübnan 1943'te cumhuriyet, Ürdün 1946'da krallık). Bu dönemde, monarşiler ve sınırlı demokrasiler bir arada sürdü.
c) 1950'ler: Yeni bir dalga başladı. 1952 Mısır'da monarşi devrildi. Aynı yıllarda Kuzey Afrika ve Ortadoğu'da milliyetçi darbe ve devrimler çoğaldı. 1956'da Süveyş Buhranı, Arap milliyetçiliğini körükledi. 1958'de Irak'ta krallık yıkıldı. Birçok ülkede ordu ve tek parti yönetimleri öne çıktı. (Örneğin Suriye'de 1949'dan sonra ardı ardına darbelerle çok sayıda hükümet değişti.) Bu dönemde sınıfçılık ve mezhep çatışmaları da derinleşti.
d) 1960'lar–1970'ler: Devrimler ve darbeler sürdü. 1962'de Kuzey Yemen'de imparatorluk sona erdi, 1969'da Libya'da hanedan devrildi. 1960'ların ortasından itibaren Irak ve 1970'lerin başında Suriye, Baas partisi iktidar-

larıyla tek parti rejimlerine döndü. 1973 Yom Kippur Savaşı, Arap milliyetçiliği ve dış güç rekabetini etkiledi. 1979'da İran'da İslamî Devrim gerçekleşti. Bu yıllar, Afganistan-Hindistan olmayan ülkelerde sivil siyasal katılımın azaldığı, ordu ve ideolojik partilerin egemen olduğu dönemler oldu.

e) 1980'ler–90'lar: Bölge genelinde mevcut otokratlar (Saddam Hüseyin, Hafez Esad, Muammer Kaddafi, Suudi ve diğer körfez monarşileri) ayakta kaldı, ancak iç dengeler değişti. Irak-İran Savaşı (1980–88), Birinci Körfez Savaşı (1990–91) ve Sovyetler Birliği'nin çöküşü dış müdahaleleri artırdı. 1990'da Yemen birleşti ancak 1994 iç savaşla sancılı hale geldi. 1990'lar monarşiler için göreli refah, cumhuriyetler için millî güvenlik mücadeleleri dönemi oldu.

f) 2000'ler: Soğuk Savaş sonrası Amerika'nın bölgedeki nüfuzu arttı. 2003'te ABD, Saddam'ın Irak'ını işgal etti; Irak rejimi yıkıldı ve sonrasında çok partili (sorunlu) bir yapı kuruldu. ABD askerî müdahaleleri bölgenin jeopolitik dengesini sarsarken, İran devrimi sonrası Şii eksen güçlendi (Lübnan Hizbullah'ı, Irak Şii partileri, Yemen Husileri). Körfez monarşileri ise petrol zenginliği sayesinde istikrarlarını sürdürdü.

g) 2010'lar: *Arap Baharı* dalgasında 2011'den itibaren Tunus, Mısır, Libya, Yemen ve Suriye başta olmak üzere birçok ülkede sokak hareketleri patlak verdi. Tunus ve Mısır'da uzun süreli tek parti/diktatörlükler çöktü (Tunus demokrasiye yöneldi). Libya ve Yemen'de rejimler devrildi ama kaos çıktı. Suriye'de iç savaş hâkim oldu. Buna karşın Körfez krallıkları (Suudi Arabistan, BAE, Kuveyt, Umman, Katar, Ürdün, Fas) ayakta kaldı; hatta Suudi Arabistan 2018'de kadınlara sürücü ehliyeti gibi sınırlı reformlarla ayaklanmayı dindirmeye çalıştı. Bu dönemde erken model değişimlerinin aksine monarşilerin direnci

göze çarpar; otokratik cumhuriyetler ise toplumsal hareketler karşısında savunmasız kaldı.

Bu karşılaştırmalı tablo, Orta Doğu'daki iktidar değişimlerinde bazı genel eğilimler ortaya koyar. Monarşiler –özellikle Körfezde– bol petrol geliriyle kabile liderlerini ve halk kitlelerini memnun edip baskıyı minimize ederek ayakta kalırken, birçok cumhuriyete askerî elitler ve darbe dalgaları egemen oldu. Örneğin son çalışmalar, 1931–2023 arasında bölgede 100'ün üzerinde askerî darbe olduğunu ortaya koymuştur. Diğer yandan kültürel meşruiyet de fark yaratmıştır: Hanedanların çoğu, İslamî meşrutiyet veya şeriatın eski kabile geleneğiyle bağlarını öne çıkararak otoritelerini pekiştirmiştir.

Sonuç olarak, Orta Doğu siyasetinde monarşiden cumhuriyete geçişler, bazen hızlı darbelerle, bazen de uzlaşmacı reformlarla yapıldı; bu geçişleri ise aşiret/tribal yapılar, mezhepsel dengeler, ulus-devlet inşası talepleri ve lider kültü etrafında şekillenen sosyolojik dinamikler belirledi. Kaynaklar, bu süreçlerin çok boyutlu olduğunu ve her ülkenin kendi tarihsel bağlamına bağlı farklı sonuçlar ürettiğini göstermektedir.

Aktüel Durum: Yönetimler ve Toplumsal Temelleri

Günümüz Müslüman ülkelerinin yönetim tarzları, tarihsel süreklilik ile modernleşme girişimleri arasındaki gerilim üzerinde yükselir. Bu devletlerin siyasal yapıları ilk bakışta çeşitlilik gösterse de, sosyolojik temellerine inildiğinde ortak örüntüler belirir: kabile, mezhep, dinî otorite, ordu ve ulus kimliği gibi unsurların tarihsel mirası, her ülkenin yönetim biçimini belirleyen ana eksenlerdir. Modernleşme, sömürgecilik ve küreselleşme süreçleri ise bu tarihsel temelleri dönüştürmekle birlikte tamamen ortadan kaldıramamıştır. Dolayısıyla bugünkü Müslüman dünyasında ne tam anlamıyla modern–rasyonel bir devlet ne de tamamen geleneksel bir yapı görülür; çoğu ülke bu iki kutup arasında "melez" nitelikler taşır.

Günümüz Müslüman Ülkeleri:
Yönetim Tarzı ve Sosyolojik Temeller Tablosu

Ülke	Yönetim Tarzı	Sosyolojik Temeller (Toplumsal Dayanak ve Meşruiyet Kaynakları)
Suudi Arabistan	Mutlak monarşi (Hanedan devleti)	Kabile asabiyesi (özellikle Necd bölgesi kabileleri), Vehhabi dinî ideoloji, hanedan-aşiret ittifakı, kutsal şehirlerin (Mekke-Medine) sembolik meşruiyeti
İran	Teokratik cumhuriyet	Şiî ulema sınıfı, devrim sonrası ideolojik meşruiyet, devrim muhafızları (askerî-bürokratik elit), dinî karizma (Velâyet-i Fakih)
Türkiye	Başkanlık sistemi (laik cumhuriyet)	Ulusal kimlik ve modernleşme ideolojisi (Kemalizm), devletçi-bürokratik elit, son dönemde dinî-muhafazakâr tabanın siyasal temsili
Mısır	Askerî-bürokratik otoriter rejim	Ordu-merkezli devlet geleneği (Nasırcılık mirası), şehirli orta sınıf ve devlet memuriyeti ağı, ulema ve halk dindarlığı arasında gerilim
Pakistan	Federal parlamenter cumhuriyet (askerî vesayetli)	Dinî-millî kimlik (İslam–Pakistan ideolojisi), askerî kurumların ağırlığı, etnik farklılıklar (Pencap, Sind, Beluç, Peştun)

Ülke	Yönetim Tarzı	Sosyolojik Temeller (Toplumsal Dayanak ve Meşruiyet Kaynakları)
Endonezya	Demokratik cumhuriyet	Etnik çoğulluk (Cava merkezli ulusal kimlik), dinî hoşgörü geleneği (Nahdlatul Ulama, Muhammediyah), modernist-İslamcı dengenin sürdürülmesi
Malezya	Anayasal monarşi / Federal sistem	Malay milliyetçiliği, İslam'ı resmî din olarak tanıyan çokkültürlü yapı, etnik denge (Malay–Çinli–Hintli) politikası
Bangladeş	Parlamenter demokrasi (de facto lider merkezli)	Bengal milliyetçiliği ve halk İslamı (tasavvufî), karizmatik lider kültü, parti-aşiret ilişkileri
Afganistan	Emirlik (Taliban yönetimi)	Peştun kabile yapısı, geleneksel şûra ve medrese otoritesi, dinî-militan meşruiyet
Katar	Mutlak monarşi	Küçük kabile elitleri, ekonomik meşruiyet (refah devleti), dinî–hanedan ittifakı
Birleşik Arap Emirlikleri	Federal monarşi	Hanedan dayanışması, ticaret burjuvazisi, petrol refahı, modern yönetim–gelenek sentezi
Ürdün	Anayasal monarşi	Haşimi hanedanı üzerinden Hz. Peygamber soyuna dayalı meşruiyet, kabile dengeleri ve Batı ittifakı

Ülke	Yönetim Tarzı	Sosyolojik Temeller (Toplumsal Dayanak ve Meşruiyet Kaynakları)
Cezayir	Cumhuriyet (askerî denetimli)	Devrimci milliyetçilik (FLN geleneği), laiklik–İslamcılık dengesi, devlet merkezli modernleşme
Fas	Anayasal monarşi	Kraliyet soyunun dinî meşruiyeti (şeriflik), geleneksel ulema desteği, bölgesel aşiret ağları
Tunus	Cumhuriyet (otoriter eğilimli)	Modernist laik elit ile halk İslamı arasındaki gerilim, devrim sonrası demokratik deneyimlerin kırılganlığı
Nijerya	Federal cumhuriyet	Kuzeyde Müslüman-Hausa-Fulani egemenliği, güneyde Hristiyan etkisi; dinî bölünme siyaseti
Senegal	Cumhuriyet	Sufi tarikatlara dayalı toplumsal meşruiyet (Muridî, Tidjaniyye), barışçıl İslam geleneği, güçlü sivil toplum
Somali	Kabile temelli geçici yönetim	Kabile dayanışması, İslamcı hareketler (Eş-Şebab) ve geleneksel otorite yapısı arasında bölünme
Sudan	Geçiş dönemi (askerî-sivil yönetim mücadelesi)	İslamcı geçmiş (Turabi geleneği), kabile ve bölgesel kimlik çatışmaları, ekonomik kriz ve askeri vesayet

Ülke	Yönetim Tarzı	Sosyolojik Temeller (Toplumsal Dayanak ve Meşruiyet Kaynakları)
Azerbaycan	Başkanlık sistemi (laik otoriter)	Millî kimlik (Türklük), Sovyet sonrası devlet modernizmi, zayıf dinî kurumlar
Kazakistan	Başkanlık sistemi (otoriter-modernleşmeci)	Seküler Türk kimliği, devlet eliyle modernleşme, geleneksel soy (clan) yapısının siyasal etkisi
Özbekistan	Başkanlık sistemi	Tarihsel emirlik mirası, seküler devlet ideolojisi, geleneksel dinî kültürün yeniden canlanışı
Bosna-Hersek	Federal demokratik yapı	Boşnak kimliği üzerinden kültürel İslam, savaş sonrası kimlik inşası, Avrupa entegrasyonu arayışı

Arap yarımadasındaki monarşiler –Suudi Arabistan, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri ve Ürdün– hâlâ kabile asabiyesi ve hanedan dayanışması üzerine kurulu yönetim biçimlerini sürdürmektedir. Bu devletlerde meşruiyetin kaynağı, halk iradesi değil, soy, kabile ve dinî otoritedir. Suudi Arabistan örneğinde Vehhabîlik hem toplumsal hem siyasal bir yapıştırıcı işlevi görür. Devlet, kabilevi sadakati modern kurumlarla dengelemeye çalışırken, toplumsal rızayı maddî refah ve dinî meşruiyet üzerinden tesis eder. Katar ve BAE gibi petrol zengini mikro monarşilerde ise meşruiyet ekonomik refah, düzen ve küresel prestij üzerinden sağlanır; geleneksel yapı, modern sermaye devletiyle simbiyotik bir ilişki kurar.

İran ve Afganistan gibi ülkelerde yönetim biçimi doğrudan dinî bir temele dayanır. İran'da devrim sonrası kurulan "Velâ-

yet-i Fakih" sistemi, Şiî ulemanın siyasete doğrudan katılımını meşrulaştırmış, din ile devlet arasında organik bir bağ kurmuştur. Burada sosyolojik temel, mezhep kimliği ve devrimci ideolojinin birleşimidir. Afganistan'da ise Taliban yönetimi, kabile temelli Peştun toplumu ile medrese kökenli dinî otoritenin birleşmesinden doğan bir iktidar biçimini temsil eder. Bu tür rejimlerde siyaset kutsallaşır; iktidar dünyevî değil, ilahî bir düzenin yeryüzündeki temsili olarak algılanır.

Buna karşılık Türkiye, Endonezya ve Malezya gibi ülkeler, modernleşmeyi dinî meşruiyetle dengelemeye çalışan "karma" modeller sunar. Türkiye'de Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren ulusal kimlik, laiklik ve merkezi bürokrasi ekseninde şekillenen bir modern devlet inşa edilmiştir. Ancak bu yapı, son yıllarda muhafazakâr kitlelerin siyasette etkin hale gelmesiyle birlikte, dinî kimlik ve demokratik temsil arasında yeni bir denge arayışına girmiştir. Endonezya ve Malezya'da ise çoğulcu yapılar, İslam'ın toplumsal rolünü sınırlamadan demokratik katılımı mümkün kılabilmiştir. Bu ülkelerde "ılımlı İslam" anlayışı hem kimliksel hem siyasal istikrarın taşıyıcısı haline gelmiştir.

Afrika'daki Müslüman ülkelerde, özellikle Mısır, Cezayir, Sudan ve Nijerya gibi örneklerde, siyasal iktidar çoğunlukla askerî ya da bürokratik elitlerin denetimindedir. Mısır'da ordu, devrimden beri modernleşmenin taşıyıcısı olduğu kadar halk iradesinin de sınırlayıcısıdır. Bu ülkelerde toplumsal meşruiyet, dinî söylemlerle desteklense de iktidar reel güce, yani ordu ve devlet aygıtına dayanır. Buna karşın Senegal gibi ülkelerde sufî tarikatlar, siyasal otoriteye yön veren barışçıl toplumsal ağlar oluşturur; bu durum İslam'ın farklı kültürel formlar alabileceğini gösterir.

Orta Asya'da (Kazakistan, Özbekistan, Azerbaycan) görülen modeller, Sovyet mirasıyla gelen seküler otoriter yapının, millî kimlik ve geleneksel kültürle yeniden sentezlendiği örneklerdir. Burada İslam, siyasal değil kültürel bir kimlik unsurudur; devlet meşruiyetini tarih, soy ve kalkınma ideolojisinden alır.

Bu ülkeler, dinin kamusal alanda sınırlı ama sembolik bir rol üstlendiği post-Sovyet "devlet milliyetçiliği" örnekleridir.

Sonuç olarak, halkı Müslüman ülkelerde yönetim tarzlarının çeşitliliği, aslında toplumsal meşruiyetin farklı kaynaklara dayandığını gösterir. Bazı ülkelerde meşruiyet soy ve kabileye, bazılarında dine ve mezhebe, bazılarında ise ulusal kimlik ve modern kurumlara dayanır. Ancak ortak olan, halk egemenliğinin genellikle dolaylı veya sınırlı biçimlerde var olmasıdır. Bu nedenle "Müslüman dünya" denilen geniş coğrafyada demokrasi, halk katılımı ve özgürlükler konusunda eşitsiz bir dağılım görülür. Devletin sosyolojik temeli ne kadar kapalı ve geleneksel ise, yönetim tarzı o kadar otoriterleşmeye meyillidir; ne kadar çoğulcu ve sivil yapılar güçlenmişse, o kadar katılımcı bir siyaset mümkündür. Böylece bugünün Müslüman dünyası, tarihsel mirasın ağırlığı ile modernleşme baskısı arasında sürekli bir yeniden denge arayışında olan bir siyasal laboratuvar görünümündedir.

SONUÇ

Müslüman devletlerin tarihsel gelişimi, yalnızca siyasî iktidarların değişimiyle değil, aynı zamanda toplumun örgütlenme biçimlerinin, aidiyet formlarının ve meşruiyet anlayışlarının dönüşümüyle de yakından ilgilidir. Bu nedenle Müslümanların siyaset tarihini sadece halifelerin, hanedanların ve devletlerin ardışık bir tarihi olarak değil; kabileden ümmete, ümmetten çok-etnili imparatorluk düzenine, oradan da modern ulus-devlet yapılarına doğru ilerleyen geniş bir sosyolojik evrim süreci olarak okumak gerekir. Bu süreçte kabile, din, mezhep, tarikat, etnik unsur ve ulus gibi farklı bağlılık biçimleri, kimi zaman birbirinin yerini almış, kimi zaman da birbirine eklemlenerek Müslüman devletlerin toplumsal temelini oluşturmuştur.

İlk dönem İslam toplumu, özellikle Hz. Peygamber'in Medine'de kurduğu siyasal-toplumsal düzenle birlikte, kabile asabiyetini aşmayı hedefleyen yeni bir topluluk bilinci üretmiştir. Medine Vesikası, bu bakımdan sadece bir siyasî düzenleme değil, aynı zamanda kabileler arası rekabeti dinî ve ahlaki bir sözleşme temelinde dönüştürme girişimidir. Bu dönemde meşruiyet soy, kan bağı veya kabile üstünlüğünden değil, inanç birliği, adalet ve ortak sorumluluk anlayışından kaynaklanmaktaydı. Böylece İslam öncesi Arap toplumunun asabiyet merkezli yapısı, "ümmet" kavramı etrafında daha kapsayıcı bir birlik formuna dönüştürülmeye çalışılmıştır.

Bununla birlikte bu dönüşümün bir anda ve kalıcı biçimde gerçekleştiğini söylemek mümkün değildir. Hz. Peygamber sonrası dönemde ortaya çıkan ridde hareketleri, bazı bedevî toplulukların zihninde devletin soyut ve kurumsal bir otorite olarak henüz tam anlamıyla içselleştirilmediğini göstermiştir. Raşidîn dönemi, ümmet idealini sürdürmeye çalışmış; ancak siyasal rekabetin, kabile dengelerinin ve iktidar mücadelelerinin yeniden belirginleşmesiyle birlikte toplumsal birlik zayıflamıştır.

Bu açıdan ilk dönem İslam siyasal yapısı, kabile dayanışmasının dinî bir çerçeve içinde dönüştürülmeye çalışıldığı "dinsel-kabilevi" bir model olarak değerlendirilebilir.

Emevîler dönemiyle birlikte kabile asabiyesi yeniden siyasetin merkezine yerleşmiştir. Kureyş ve Arap kimliğini hilafetle özdeşleştiren Emevî yönetimi, kabileci yapıyı hanedanlık formu içinde kurumsallaştırmıştır. Böylece İslam tarihinde ilk kez hanedanlık açık bir siyasal model hâline gelmiş, siyasî sadakat büyük ölçüde soy ve kabile bağı üzerinden tanımlanmıştır. Emevîler, dinî meşruiyeti korumakla birlikte, Arap merkezli bir iktidar anlayışını öne çıkarmış; Arap olmayan Müslümanların, yani mevâlînin ikinci planda tutulması, İslam siyasetinin evrenselci iddiasıyla çelişmiştir. Bu dışlayıcı yapı, zamanla Emevî iktidarına karşı geniş bir toplumsal tepkinin doğmasına yol açmıştır.

Abbâsî Devrimi, bu tepkinin somut bir sonucu olarak İslam siyasetinde Arap tekelinden çıkışın başlangıcını temsil eder. Horasan'daki Fars ve mevâlî unsurların aktif rolü, Abbâsî yönetimini daha çok-etnili ve çok-katmanlı bir karaktere büründürmüştür. Bu dönemde siyaset artık yalnızca kabileye veya Arap kimliğine dayanmamış; bürokratik, ilmî, askerî ve kültürel sınıflar devletin toplumsal temelinde daha belirgin hâle gelmiştir. Fars unsurları bürokrasi ve kültür alanında etkili olurken, ilerleyen yüzyıllarda Türkler askerî ve siyasî alanda öne çıkmıştır. Böylece İslam siyasetinin toplumsal zemini, Arap kabile düzeninden çıkarak daha evrensel, çok-etnili ve kurumsal bir medeniyet sistemine dönüşmüştür.

Selçuklularla birlikte bu yapı daha da olgunlaşmıştır. Selçuklu devleti, Türk askerî gücü ile İranî bürokratik geleneği ve Sünnî İslam meşruiyetini bir araya getiren karmaşık bir siyasal model geliştirmiştir. Bu modelde devlet artık yalnızca belli bir kavmin değil, daha geniş bir İslam medeniyetinin taşıyıcısı hâline gelmiştir. Nizamiye medreseleri gibi kurumlar hem ilmî hayatı hem de Sünnî siyasal meşruiyeti güçlendirmiştir. Ancak

Selçuklu düzeninde de Türkmen kabilelerinin merkezî idareyle yaşadığı gerilimler, kabilevi güçlerin tamamen ortadan kalkmadığını, aksine uygun şartlarda yeniden siyasî aktör hâline gelebildiğini göstermektedir.

Osmanlılar döneminde ise Müslüman devletlerin toplumsal temelleri bakımından kurumsallaşma en ileri aşamasına ulaşmıştır. Osmanlı düzeni, kabile dayanışmasının yerine merkezî idareyi, hukukî meşruiyeti, dinî otoriteyi ve çok-milletli bir ümmet anlayışını yerleştirmiştir. Farklı dinî, etnik ve kültürel topluluklar, millet sistemi ve imparatorluk kurumları içinde belirli bir dengeye kavuşturulmuştur. Bu bakımdan Osmanlı modeli, toplumsal farklılıkları yok etmeye değil, onları yönetilebilir bir düzen içinde dengelemeye çalışan bir imparatorluk sistemi olarak değerlendirilebilir. Böylece Müslüman devletlerin toplumsal temelleri, zamanla soy ve kan bağından hukukî, dinî ve kültürel bağlara doğru evrilmiştir.

Bu tarihsel süreç, aynı zamanda devlet-toplum ilişkisinin de dönemsel olarak değiştiğini gösterir. İlk aşamada devlet-toplum ilişkisi ahlaki ve sözleşmeci bir karakter taşımaktaydı. Medine düzeninde toplumun doğrudan katılımı, ahlaki sorumluluğu ve ümmet bilinci belirleyiciydi. İkinci aşamada, özellikle Emevîlerle birlikte, devlet topluma karşı daha özerk ve hiyerarşik bir yapıya kavuştu; yönetim ümmetin ortak iradesinden çok hanedanî asabiyet üzerine kuruldu. Üçüncü aşamada ise Abbâsîler, Selçuklular ve Osmanlılar gibi büyük imparatorluklarda devlet, yalnızca bir hanedanın gücü değil, bürokrasi, hukuk, ilim, ordu ve din kurumlarıyla işleyen kurumsal bir medeniyet yapısı hâline geldi.

Bu evrim, Müslüman devletlerin ömürleriyle toplumsal temelleri arasında güçlü bir ilişki bulunduğunu da ortaya koymaktadır. Bir devletin uzun ömürlü olması yalnızca askerî gücüne veya coğrafî genişliğine bağlı değildir; onun toplumsal meşruiyetini hangi temellere dayandırdığı da belirleyicidir. Dar bir kabileye, mezhebe, sınıfa veya etnik gruba dayanan

devletler başlangıçta güçlü bir dayanışma üretebilirler; fakat bu dayanışma dışlayıcı hâle geldiğinde meşruiyet krizi doğar. Buna karşılık farklı etnik, dinî ve sosyal unsurları kapsayabilen; hukuk, adalet, liyakat ve ortak idealler etrafında kurumsal bir düzen oluşturabilen devletler daha kalıcı olmuştur. Abbâsîler, Selçuklular ve özellikle Osmanlılar bu kapsayıcı ve kurumsal meşruiyetin tipik örnekleridir.

Ancak Müslüman devletlerin tarihsel seyri yalnızca yükseliş ve kurumsallaşma çizgisiyle açıklanamaz. Aynı zamanda zayıflama, çözülme ve çöküş süreçlerinde toplumsal güçlerin belirleyici rol oynadığı da görülür. Kabilevi, mezhebî ve kavmî unsurlar, kuruluş dönemlerinde dayanışma ve mobilizasyon kaynağı iken, merkezî otorite zayıfladığında ayrışma, isyan ve rekabet unsurlarına dönüşmüştür. Arap kabileleri arasındaki rekabet, Horasanlı mevâlînin hoşnutsuzluğu, Berberîlerin marjinalleşmesi, Şiî ve Haricî hareketlerin muhalefeti, Abbâsî sonrası parçalanmalar, Selçuklularda Türkmen isyanları, Osmanlılarda Celâlî hareketleri ve Safevî propagandasının Anadolu'daki etkileri bu çözülme dinamiklerinin farklı örnekleridir. Bu durum, İslam siyaset geleneğinde meşruiyetin yalnızca dinî veya hanedanî bir temele değil, aynı zamanda toplumsal bütünlük ve adalet dengesine bağlı olduğunu göstermektedir.

Bu çerçevede Müslüman devletlerin tarihsel gelişimi, İbn Haldun'un umran teorisiyle de açıklanabilecek bir medeniyet döngüsü içinde değerlendirilebilir. Devletler çoğu zaman güçlü bir asabiyet, dinî heyecan veya reformcu ideal etrafında doğmuş; adalet ve dayanışma duygusuyla yükselmiş; bürokrasi ve kurumsallaşmayla istikrar kazanmış; fakat zamanla lüks, israf, sınıfsal kopuş, mezhep ve kavim çekişmeleriyle çözülme sürecine girmiştir. Bu döngüde asabiyet doğuşu, adalet yükselişi, bürokrasi durağanlığı, lüks ve toplumsal kopuş ise çöküşü temsil eder. Emevîlerin ardından Abbâsîlerin, Abbâsîlerden sonra Selçukluların, Selçuklulardan sonra Osmanlıların tarih sahnesine çıkması, İslam tarihinde yıkımın çoğu zaman yeni bir inşa sürecine zemin hazırladığını gösterir.

Müslüman devletlerin sosyolojik evrimi aynı zamanda "soy asabiyetinden kimlik asabiyetine" doğru ilerleyen bir süreçtir. İlk evrede kabile asabiyeti belirleyiciyken, Hz. Peygamber'in kurduğu düzen bu asabiyeti ümmet bilinciyle aşmaya çalışmıştır. Daha sonra Emevîlerde kabile-hanedan bağlılığı, Abbâsîlerde çok-etnili ve kültürel çoğulluk, Selçuklu ve Osmanlılarda Sünnî meşruiyet ve tarikat ağları, modern dönemde ise ulusal kimlikler öne çıkmıştır. Bu süreçte din, mezhep, tarikat ve ulus gibi aidiyet biçimleri birbirini tamamen ortadan kaldırmamış; aksine farklı dönemlerde birbirine eklemlenerek yeni siyasal-toplumsal formlar üretmiştir.

Modern dönemde ise Müslüman toplumlar açısından en önemli kırılma, ümmet bilincinin çözülmesi ve ulus-devlet formunun baskın hâle gelmesidir. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Arap milliyetçiliği, Türk modernleşmesi, İran millî kimliği ve Pakistan örneğinde görüldüğü üzere İslam temelli ulus tasavvurları farklı biçimlerde ortaya çıkmıştır. Bu süreçte meşruiyetin kaynağı vahiy merkezli ümmet anlayışından halk iradesine, yani modern millet (ulus) fikrine doğru kaymıştır. Din, birçok durumda devletin kurucu ilkesi olmaktan ziyade kimliksel ve kültürel bir unsur hâline gelmiştir. Böylece Müslüman toplumlar kabilevi dayanışmadan din merkezli meşruiyete, oradan mezhep-tarikat örgütlenmesine ve nihayet ulus temelli kimlik siyasetine doğru geniş bir dönüşüm yaşamıştır.

Bugün İslam dünyası bu tarihsel aşamaların tek tek geride bırakıldığı düz bir çizgide değil, aksine onların iç içe geçtiği melez bir çağda yaşamaktadır. Körfez monarşilerinde kabile aidiyetleri hâlâ güçlüdür; İran'da mezhep kimliği devletin ideolojik çekirdeğini oluşturmaktadır; Türkiye'de ulus fikri ile dinî bağlılık birlikte varlığını sürdürmektedir; Pakistan, Mısır ve Endonezya gibi ülkelerde ise ulusal çerçeve içinde dinî hareketler siyaseti etkilemeye devam etmektedir. Bu tablo, İslam dünyasında tek yönlü ve tamamlanmış bir modernleşmeden ziyade, farklı toplumsal bağlılık biçimlerinin eşzamanlı varlığını göstermektedir.

Yirmi birinci yüzyılın eşiğinde Müslüman toplumların karşı karşıya bulunduğu tablo, tarihsel medeniyet döngüsünün yeni bir kırılma ve muhtemel yeniden doğuş safhasına işaret etmektedir. Siyasal parçalanma, ekonomik bağımlılık, entelektüel dağınıklık, mezhep gerilimleri ve kimlik krizleri, günümüz Müslüman dünyanın temel sorunları arasında yer almaktadır. Ancak tarihsel tecrübe, Müslüman toplumların her çözülme döneminde yeni bir dayanışma ruhu üretme potansiyeline sahip olduğunu da göstermektedir. Bu yeni dayanışma, artık kabile, soy veya hanedan temelinde değil; bilgi, liyakat, adalet, özgürlük, ahlak, merhamet ve ortak gelecek bilinci etrafında şekillenmek zorundadır.

Sonuç olarak Müslüman devletlerin tarihsel serüveni, toplumsal dayanışma biçimlerinin siyasal formlara dönüşüm tarihi olarak okunabilir. Kabile asabiyetinin yerini ümmet bilinci, onun yerini mezhep ve tarikat dayanışmaları, daha sonra da ulusal kimlikler almıştır. Ancak her evre, öncekinin tamamen reddi değil, onun dönüştürülmüş bir biçimidir. Bu dönüşüm, İslam toplumlarının hem birlik arayışını hem de çeşitlilik içinde yeni meşruiyet biçimleri üretme kabiliyetini yansıtır. Müslüman devletlerin kalıcılığı, tarih boyunca askerî güçten çok, sosyolojik derinliklerine, adalet üretme kapasitelerine ve farklı toplumsal unsurları kapsayabilme yeteneklerine bağlı olmuştur. Bu nedenle gelecekte yeni bir İslam medeniyeti tasavvur edilecekse, onun temeli geçmişin dar kabileci veya mezhepçi asabiyetleri değil; evrensel adalet, ahlaki siyaset, ilimle imanın yeniden buluşması ve insanlığın ortak sorunlarına cevap verebilecek değer merkezli bir dayanışma düzeni olmalıdır.

KAYNAKÇA

Althusser, L. (2003). *İdeoloji ve devletin ideolojik aygıtları* (A. Tümertekin, Çev.). İthaki Yayınları.

Amin, H., Sakbani, K., & Tok, E. (2024). State aspirations for social and cultural transformations in Qatar. *Social Sciences, 13*(7), 359. https://doi.org/10.3390/socsci13070359

Anderson, B. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso.

Arı, T. (2021). *Geçmişten günümüze Ortadoğu: Siyaset, savaş ve diplomasi*. Alfa Yayınları.

Aydın, M. K. (Ed.). (2020). *Türkiye ekseninde Ortadoğu (1918–1991): Olaylar, ideolojiler ve kimlikler*. Berikan Yayınları.

Bozarslan, H. (2012). *Ortadoğu'nun siyasal sosyolojisi: Arap isyanlarından önce ve sonra*. İletişim Yayınları.

Cleveland, W. L., & Bunton, M. (2024). *A history of the modern Middle East* (7th ed.). Routledge.

Emrence, C. (2016). *Osmanlı Ortadoğu'sunu yeniden düşünmek* (G. Ç. Güven, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Foucault, M. (1992). *Cinselliğin tarihi 1: Bilme istenci* (H. Tufan, Çev.). Afa Yayınları.

Foucault, M. (1992). *Hapishanenin doğuşu* (M. A. Kılıçbay, Çev.). İmge Kitabevi.

Foucault, M. (2013). *Güvenlik, toprak, nüfus: Collège de France dersleri 1977–1978* (F. Taylan, Çev.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Gelvin, J. L. (2016). *The modern Middle East: A history* (4th ed.). Oxford University Press.

Gerges, F. A. (2014). *The new Middle East: The world after the Arab Spring*. Cambridge University Press.

Göçek, F. M., & Evcimen, G. (Eds.). (2022). *The I.B. Tauris handbook of sociology and the Middle East*. I.B. Tauris.

Gramsci, A. (2014). *Hapishane defterleri* (A. Cemgil, Çev.). Belge Yayınları.

Haarmann, U. (1970). The Mamluk system. *Der Islam*.

Hobbes, T. (2007). *Leviathan* (S. Lim, Çev.). Yapı Kredi Yayınları.

Holt, P. M., Lambton, A. K. S., & Lewis, B. (Eds.). (1970). *The Cambridge history of Islam* (Vol. 1A: The Central Islamic Lands). Cambridge University Press.

Hourani, A. (1991). *A history of the Arab peoples*. Harvard University Press.

Humphreys, R. S. (1977). *From Saladin to the Mongols: The Ayyubids of Damascus, 1193–1260*. SUNY Press.

İbn Haldun. (2004). *Mukaddime* (S. Uludağ, Çev.). Dergâh Yayınları.

İnalcık, H. (1973). *The Ottoman Empire: The classical age 1300–1600*. Weidenfeld & Nicolson.

Kasaba, R. (Ed.). (2008). *The Cambridge history of Turkey, Volume 1: Byzantium to Turkey 1071–1453*. Cambridge University Press.

Lapidus, I. M. (1988). *A history of Islamic societies*. Cambridge University Press.

Lerner, D. (1958). *The passing of traditional society: Modernizing the Middle East*. Free Press.

Lewis, B. (2022). *Modern Ortadoğu nasıl kuruldu?* İletişim Yayınları.

Locke, J. (2004). *Yönetim üzerine ikinci inceleme* (F. Bakırcı, Çev.). Babil Yayınları.

Makdisi, G. (2019). *İslam'ın klasik çağında ve Hıristiyan Batı'da beşeri bilimler* (H. T. Başoğlu, Çev.). Klasik Yayınları.

Marx, K., & Engels, F. (2013). *Alman ideolojisi* (T. Ok & O. Geridönmez, Çev.). Evrensel Basım Yayın.

Marx, K., & Engels, F. (2018). *Komünist Manifesto* (N. Satlıgan, Çev.). Yordam Kitap.

Musarea, A. (2019). The role of Syrian tribes. *Washington Institute, Fikra Forum*.

Rousseau, J.-J. (2012). *Toplum sözleşmesi* (V. Günyol, Çev.). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Salvatore, A., Hanafi, S., & Obuse, K. (Eds.). (2022). *The Oxford handbook of the sociology of the Middle East*. Oxford University Press.

Suwaed, M. (2022). *Tribalism, borders and states in the Middle East*. Ben-Gurion University Press.

Weber, M. (2006). *Meslek olarak siyaset* (A. Timuçin & M. Sert, Çev.). Chiviyazıları Yayınevi.

Weber, M. (2012). *Ekonomi ve toplum* (L. Boyacı, Çev.). Yarın Yayınları.

Williams, J. A. (2019). *The desert and the sown: Nomads in Middle Eastern history*. Oxford University Press.

Wittek, P. (1938). *The rise of the Ottoman Empire*. Royal Asiatic Society.

İnternet ve Ansiklopedi Kaynakları

Ayyubid Dynasty; Mamluk Sultanate; Rise of the Ottoman Empire. (n.d.). *Wikipedia*. https://en.wikipedia.org

Britannica. (n.d.). *Saudi Arabia: Government and society*. https://www.britannica.com

Britannica. (2025, October 24). *Saudi Arabia: Political process*. https://www.britannica.com

Britannica. (n.d.). *Ibn Saud*. https://www.britannica.com

World History Encyclopedia. (n.d.). *Map of the Ayyubid Empire*; *Map of the Mamluk Sultanate c.1330*. https://www.worldhistory.org

CFR (Council on Foreign Relations). (n.d.). *Iraq: The role of tribes after the Arab Spring*. https://www.cfr.org

Metropolitan Museum of Art. (n.d.). *Iran, 1900 A.D.–present*. *Heilbrunn Timeline of Art History*. https://www.metmuseum.org

Lion & Sun Podcast. (n.d.). *Reza Shah's modernization of Iran*. https://www.thelionandthesun.org

Susser, A. (n.d.). *The resilience of traditional society*. Dayan Center. https://dayan.org

Cory, S., Payind, A., & McClimans, M. (n.d.). *Keys to understanding the Middle East*. Cleveland State University Pressbooks. https://pressbooks.ulib.csuohio.edu

Bozarslan, H. (n.d.). *The general Ottoman and Turkish contexts, from the Tanzimat (1838) to the suppression of the Dersim rebellion (1938)*. *Mass Violence & Résistance*. Sciences Po. https://sciencespo.fr

Tritschler, R., & Mason, L. M. (Eds.). (n.d.). *Democracy and the tribal system in Jordan*. SIT Research.

DİZİN

A

Abbâsîler, ix, xi, 1-2, 13, 69-76, 81-82, 84-90, 92, 179-181

Aidiyet, vi, xi, xii, xiii, 10, 12, 37-38, 42, 49, 51, 53, 76, 88-90, 119, 144, 150, 153, 156, 160-161, 177, 181

Akılcılık, 15

Antropoloji, ii, iv, 39

Asabiyet, vi, ix, x, xi, xii, 18-19, 36-39, 49, 52, 54, 56-58, 61-65, 70, 73, 76-81, 87-88, 93, 117, 126-129, 177, 179-182

Askerî elitler, xi, xiii, 93, 169

Aşiret, i, ii, iii, vi, ix, xiv, 3, 16, 60, 63, 74, 87, 93, 99-100, 102-105, 107, 110-121, 127-132, 137-139, 141-145, 147-148, 151, 153-162, 165-167, 169

Aşiret dayanışması, 100, 103, 127, 130, 155

Aydınlanma, 10-11, 13, 15

B

Bedevî toplum, 57-58

Bireycilik, 12, 15

Biyopolitika, 18, 32-34, 37-38

Bürokrasi, xi, xiii, 7, 11, 16, 25-26, 40, 53, 63-64, 78, 94, 98-99, 105, 108-109, 115, 124, 126-127, 129-131, 137, 139, 147, 151, 153, 162, 166, 174, 178-180

Bürokratik devlet, xii, 18, 24-25, 36

C

Cemaat, 9-10, 12-13, 50, 63, 89, 92, 117, 140, 147-148

Cemiyet, 9-10, 12, 51, 134, 140

D

Dayanışma, vi, xi, xii, xiii, 2-3, 5, 10-12, 19, 37-39, 42, 49, 51-52, 54, 57, 60, 62-63, 65, 69, 77, 81, 83-84, 87-88, 100, 103, 105, 126-130, 142-144, 154-155, 160, 173, 178-182

Devlet, i, ii, iii, vi, ix, x, xi, xii, xiii, xiv, 1-10, 12-40, 44, 47-56, 58-59, 61-70, 72-117, 119-151, 153-156, 158-159, 161-162, 164-167, 169, 173-175, 177-183

Devlet kuramları, vi, 8

Devlet meşruiyeti, 174

Devlet-toplum ilişkisi, vi, 6, 37, 129, 132, 138-139, 179

Dinî meşruiyet, vi, xi, 2, 154, 173-174, 178

Doğa durumu, 20-22

Dört Halife, vi, ix, xi, 1-2, 5, 49, 55-56, 60, 62-64, 87

Düzce Üniversitesi, ii, iv

E

Egemenlik, 13, 15-16, 18-19, 21, 24-28, 34, 98, 165

Elitler, i, ii, iii, vi, x, xi, xiii, xiv, 2, 8, 93, 95, 104, 115, 121, 143, 146, 154, 161, 169, 174

Emevîler, ix, xi, 1-2, 61, 64, 66-73, 75-76, 87-90, 92, 178-181

Erdemli şehir, 4
Etnik kimlik, xi, 90, 118, 147
Etnik yapı, 89
Evrensel hilafet, 76
Eyyûbîler, ix, xi, 93, 99-104, 106, 108-109, 114, 117, 126-127, 129-130

F

Fatımîler, 85, 97, 103
Foucault, 18, 32-38, 183

G

Geleneksel devlet, ix, 13, 15-17
Geleneksel toplum, ix, 9-13, 141, 144, 148, 165
Genel irade, 21-22
Göçebe toplum, 39
Gramsci, 18, 24, 26-29, 31, 36-37, 183
Güç ilişkileri, xii, 35
Güvenlik, 7, 12, 18, 20-22, 33-34, 36-37, 51, 53, 102, 166, 168, 183

H

Hakimiyet, 27, 75, 86, 111
Halifelik, 46, 49, 53, 65, 75-77, 80-81, 97
Hanedan, vi, ix, x, xi, xii, xiii, 1-2, 4-5, 13, 16, 25, 40, 44, 46, 49, 65-67, 69-72, 75-77, 81-82, 84-90, 92-93, 95-96, 98-105, 109, 113-119, 122-124, 126-127, 130, 135, 137-139, 146, 155, 159, 163-167, 169, 173, 177-182
Hegemonya, 18, 26-29, 31, 36, 78-79, 81
Hilafet, 1-2, 4-6, 62, 64-66, 71, 76, 79, 87-88, 100, 116-117, 178
Hobbes, 11, 15, 18, 20-22, 36, 38, 183
Hukuk devleti, 52
Humeyni, 6, 164-165

I

Irak, x, xiii, 7, 58, 60, 66-68, 74, 83, 86, 93, 107, 134, 143-145, 149-150, 156-157, 163, 165, 167-168

İ

İbn Haldun, vi, ix, xii, 5, 8, 17-19, 36-39, 54, 57, 76-77, 80, 88, 180, 184
İdeoloji, 7, 18, 23-24, 27-32, 36-37, 60-61, 66, 70, 74, 77-78, 81-82, 87, 89, 97, 101, 104, 106, 110-111, 116, 118-119, 121, 123, 127, 129, 131-132, 136, 140, 144, 147, 150, 156, 160, 162, 164-166, 168, 174, 181, 183-184
İdeolojik aygıtlar, 29-31, 36-37, 183
İktidar, x, xi, xii, xiii, 7-8, 13-14, 16-19, 26, 28-29, 32-37, 39, 45, 53, 60, 62, 64-66, 69-72, 76, 78-80, 86, 94-95, 100, 103-104, 106, 110, 118-119, 123, 129, 136-138, 157-159, 163, 165-167, 169, 174, 177-178
İmparatorluk, xi, xii, xiv, 2, 48, 53, 59, 90, 92-93, 99, 113, 115, 121-124, 126, 130-134, 140, 146, 167, 177, 179
İran, ii, x, xiii, 6-7, 39, 44, 58, 67, 71-73, 75, 83, 85-86, 89, 93-99, 117-118, 121-127, 129, 131, 136-138, 140, 142-143, 145, 150, 157, 159-161, 164-165, 168, 173, 178, 181, 185
İslam devleti, 1, 3-6, 52-53, 55, 58, 62-64, 76, 110
İslam dünyası, 1-3, 5-6, 8, 14, 36, 40, 65, 69, 75-77, 81, 83, 85-86, 89, 93, 101, 104, 107, 109, 116-117, 126-127, 129, 148-149, 181
İslamofobi, iv

K

Kabile, vi, ix, x, xi, xii, xiii, 2-3, 19, 39, 41-71, 73-74, 76-78, 80-82, 85-88, 90, 92-93, 101-102, 104-105, 107-108, 110-111, 113, 115, 119-120, 127-129, 131, 139-146, 153-162, 164-167, 169, 173-175, 177-182
Kabile dayanışması, vi, xi, xii, 19, 51, 57, 60, 62, 65, 69, 87, 128-129, 178-179
Kabile sosyolojisi, x, 56, 153
Karizmatik otorite, 4, 25, 58
Kimlik, x, xi, xii, xiv, 3, 13, 49, 51-52, 56, 69, 75-77, 81, 83, 87-88, 90, 106, 108, 115, 117-118, 125, 127, 132, 140-145, 147-148, 150-151, 153, 156, 160-161, 174-175, 181-183
Kimlik siyaseti, 181
Körfez monarşileri, x, xii, 145, 153, 155-156, 168, 181
Kültürel antropoloji, iv
Kültürel Çoğulculuk, ix, 76

L

Liderlik, iv, 19, 27, 44, 46, 55, 164
Locke, 15, 18, 20-22, 36, 38, 184

M

Machiavelli, 14
Mardin, 8
Mecid Hadduri, 1
Medine, vi, ix, xi, xii, 1, 3, 47, 49-56, 58, 64, 79, 87-88, 90, 92, 106, 139, 177, 179
Medine Vesikası, xii, 50-55, 90, 177
Memlükler, ix, xi, 93, 103-109, 115-116
Merkez-çevre ilişkisi, 8
Meşruiyet, vi, xi, xii, xiii, xiv, 2, 4-8, 11, 15-19, 22, 24-26, 28, 36-38, 50, 56, 63, 68, 70-71, 75-77, 79-80, 82, 86-87, 89-90, 92-94, 96, 98, 101, 104, 106, 109-110, 115-119, 121, 126-127, 129-130, 136, 149, 154, 164, 169, 173-175, 177-182
Mevâlî, xii, 59, 67-69, 88, 178, 180
Mezhep, i, ii, iii, vi, ix, xi, xii, xiii, xiv, 49, 60, 62, 64, 69-71, 73-76, 81, 83-84, 86-90, 92, 97, 106, 117, 119-120, 123, 144, 149, 151, 153, 156-158, 160-161, 165, 167, 169, 174, 177, 180-182
Mezhep aidiyeti, xi
Mezhep hareketleri, xiii, 74
Modern devlet, vi, 2, 6, 8, 14-17, 22-23, 25-26, 32-34, 36-37, 156, 167, 174
Modernleşme, vi, x, xii, 6, 15, 40, 131-132, 135-140, 145-146, 148-151, 155, 160, 165, 169, 174-175, 181
Modernleşme Teorileri, x, 145, 149
Mukaddime, 5, 18, 39, 184
Mülkiyet, 17, 20-21, 23, 31, 74, 96, 135
Müslüman devletler, i, ii, iii, vi, ix, xi, xii, xiii, xiv, 8, 49, 81, 87, 90-93, 127-128, 130, 177, 179-182
Müslüman toplumlar, xi, xii, 1, 8, 181-182

N

Nizamülmülk, 6, 97

O

Organik dayanışma, 11
Orta Doğu, vi, ix, x, xi, xii, xiii, xiv, 1-2, 5-8, 39, 84, 131, 134, 139, 141, 143-145, 147-151, 153, 158, 163, 165, 167, 169
Osmanlılar, vi, ix, xi, 6, 93, 110-117, 120-121, 126-130, 179-181

P

Patrimonyalizm, 4
Pehlevi, 6, 137-138, 143, 164

R

Rasyonel-hukuksal otorite, 16
Rasyonel otorite, 25-26, 36
Rıza Şah, 6, 137-138, 142
Rousseau, 11, 15, 18, 20-22, 36, 38, 184

S

Safevîler, xi, 118, 120-121, 126-127, 129-130
Saltanat, 5, 13, 62-70, 87, 109, 120
Sami Zubaida, 7
Sekülerleşme, xii, 6, 26, 131, 137, 140, 145, 148, 151
Selçuklular, vi, xi, 6, 89, 93-94, 98-99, 126, 128-130, 178-180
Sınıf ilişkileri, 4
Sivil toplum, iv, 7, 18, 23, 26-30, 36, 163
Sosyal yapı, 1, 41-42, 46, 50, 63, 84, 87
Sosyoloji, i, ii, iii, iv, vi, ix, x, xi, xii, xiii, 1-5, 8, 19, 24, 39-41, 45, 49, 51-52, 54, 56-57, 59-62, 69, 75-77, 80-83, 85-87, 92-93, 99-100, 102, 104-105, 115-116, 125-126, 128, 130, 151, 153, 155, 161, 165, 169-170, 174-175, 177, 181-183

Ş

Şerif Mardin, 8

T

Tarihsel materyalizm, 18, 22
Tarihsel sosyoloji, vi, ix, xii, 2-5, 8
Tarikatlar, xi, 110, 174
Toplum, iv, vi, ix, xi, xii, xiii, xiv, 1-40, 42, 44-45, 47-64, 67-77, 79-80, 82-85, 87-93, 95-101, 103-110, 112-132, 135-141, 143-151, 153-158, 160-165, 169, 173-175, 177-182, 184
Toplum sözleşmesi, vi, 11, 15, 18, 20-22, 52, 184

U

Ulema, xi, xiii, 3, 6-7, 73, 95-98, 101, 104, 106, 110, 119, 129, 153, 164, 174
Ulus-devlet, vi, x, xii, xiii, xiv, 1-3, 5-6, 15-16, 25-26, 33-34, 131-132, 134, 136-138, 140-151, 153, 156, 169, 177, 181

Ü

Ümmet, xi, xii, xiv, 1, 9, 42, 49-53, 56, 58, 63-64, 71, 75, 87-90, 127-129, 149, 177, 179, 181-182
Ümran, 18-19, 36

W

Weber, vi, vii, 4, 11, 15-16, 18, 24-26, 36-38, 40, 184
Westfalya, 15

V

Vatandaşlık, 15, 17, 131, 145

Y

Yemen, x, xiii, 41, 44, 47-48, 66-67, 69, 74, 78, 80-81, 84, 86-88, 99, 102, 144-145, 153-154, 156, 158-159, 164, 166-168
Yönetici elitler, vi, 2, 115
Yönetim biçimleri, 40, 53, 173

Z

Zor aygıtları, 28
Zubaida, 7-8